

Digitized by the Internet Archive  
in 2025















S. THOMAE AQUINATIS  
OPUSCULA OMNIA

I





S. THOMAE AQUINATIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DOCTORIS COMMUNIS ECCLESIAE

# OPUSCULA OMNIA

GENUINA QUIDEM NECNON SPURIA MELIORIS NOTAE  
DEBITO ORDINE COLLECTA  
CURA ET STUDIO

R. P. PETRI MANDONNET

ORD. PRAED.

*TOMUS PRIMUS*

*OPUSCULA GENUINA PHILOSOPHICA*

DE OPERATIONIBUS OCCULTIS NATURAE. — DE PRINCIPIIS  
NATURAE. — DE MIXTIONE ELEMENTORUM. — DE AETERNI-  
TATE MUNDI — DE MOTU CORDIS. — DE UNITATE INTELLEC-  
TUS. DE SUBSTANTIIS ESPARATIS. — DE ENTE ET ESSENTIA.  
— SUPER BOETIUM DE HEBDOMADIBUS. — SUPER LIBRUM  
DE CAUSIS. — DE REGNO. — DE REGIMINE JUDAEORUM.

PARISIIS (VI<sup>e</sup>)

SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, BIBLIOPOLAE EDITORIS

10, VIA DICTA « CASSETTE », 10

1927

27637











## INTRODUCTION

---

### LES « OPUSCULES » DE SAINT THOMAS D'AQUIN

Il existe dans les œuvres, dites complètes, de saint Thomas d'Aquin et même dans les manuscrits une collection d'écrits à laquelle on a donné, de très-bonne heure, le titre d'*opuscules*. Le nombre de ces compositions, très variable d'ailleurs, va du chiffre de vingt-cinq avec la collection primitive à celui de soixante-douze avec l'édition romaine, publiée par ordre de saint Pie V (1570-71). C'est sur ce groupe d'écrits que porte presque exclusivement le problème de l'authenticité des œuvres de saint Thomas.

J'ai eu déjà l'occasion de traiter cette question dans son ensemble dans mon étude *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin* (1). J'ai cherché à définir la partie authentique des œuvres et à la séparer de la partie apocryphe. Depuis lors, je n'ai pas perdu de vue ce problème et mes recherches ultérieures ainsi que l'étude plus attentive des données déjà connues n'ont fait que me confirmer dans mes convictions premières, et si j'ai dû depuis rectifier spontanément l'un ou l'autre point de détail, ces modifications ne portent pas sur l'écart existant entre moi et ceux de mes critiques qui n'ont pas accepté intégralement ma solution (2).

(1) Fribourg, 1910 (aujourd'hui, Paris, Gabalda).

(2) Michelistsch A. *Thomasschriften*, Graz, I (1913) ; Pelster Fr.S.J. *Der Katalog des Bartholomaeus von Capua und die Echtheitsfrage bei den Schriften des hl. Thomas von Aquino*, dans *Zeitschrift für katho-*

J'espère d'ailleurs reprendre plus tard cette question avec les développements qu'elle comporte. Cependant, puisqu'une nouvelle édition des opuscules de saint Thomas m'en fournissait l'occasion, j'ai voulu, dans l'intérêt de ceux qui s'en serviront, indiquer non seulement les résultats qui me paraissent acquis dans ce domaine ; mais encore indiquer sommairement les raisons qui m'ont guidé dans le choix et l'ordonnance de la présente édition. Pour cela j'exposerai successivement (I) l'historique de la collection des opuscules et (II) les modalités de la nouvelle édition.

### I. — HISTOIRE DE LA COLLECTION DES OPUSCULES

La collection des opuscules est passée par une double phase : une phase de formation avec des écrits authentiques et une phase de contamination par l'adjonction successive au fonds primitif d'un nombre de plus en plus considérable de pseudépigraphes. La première phase tombe tout entière pendant le treizième siècle ; la seconde commence à la fin du même siècle et s'étend jusqu'au temps de l'édition de saint Pie V (1270-71), ou plus exactement jusqu'à la fin du quinzième siècle, alors que paraissent les premières éditions des opuscules.

La formation de la collection des opuscules authentiques passe elle-même par deux moments : 1° la constitution du groupe des vingt-cinq opuscules ; 2° la constitution du groupe des trente-deux opuscules (1).

#### 1° *La collection des vingt-cinq opuscules.*

La collection des vingt-cinq opuscules est issue de l'inventaire des écrits de saint Thomas ordonné par l'ordre des

*lische Theologie*, XLI (1917), pp. 820-32; Grabmann M. *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*. Münster, i. W., 1920; Pelster Fr. *Zur Forschung nach den echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1923, p. 35 sq. ;

(1) J'ai eu l'occasion déjà d'indiquer brièvement ce fait : *Le Carême de Saint Thomas d'Aquin à Naples* (1273) dans *S. Tommaso d'Aquino O. P. Miscellanea storico-artistica*, Roma, 1924, p. 209.



Prêcheurs, après la mort du maître, et exécuté par Raynald de Piperno. Le catalogue dit officiel n'est autre que cet inventaire et c'est lui qui a dressé la liste primitive des vingt-cinq opuscules. Ces affirmations résultent de diverses données historiques et des conditions de facture du catalogue officiel.

Saint Thomas est mort le 7 mars 1274, à l'âge de quarante-neuf ans et en pleine activité littéraire. Il menait alors de front la composition d'un assez grand nombre d'écrits. Une douzaine environ, cela soit dit approximativement pour ne pas entrer dans quelques questions trop particulières, sont restés inachevés (1). La parution des ouvrages du célèbre maître était, de son vivant déjà, impatiemment attendue, spécialement à l'Université de Paris, le grand centre scolaire de l'époque, que Thomas d'Aquin avait illustré, à deux reprises, par son enseignement (1252-1259 ; 1269-1272). A la mort du saint, l'université écrivit, le 2 mai 1274, une lettre de condoléances au chapitre général de l'ordre des Prêcheurs, tenu à Lyon, dans laquelle elle fait un éloge extraordinaire du maître disparu. En finissant, les universitaires rappellent que Thomas d'Aquin, au moment de quitter Paris, avait promis à la faculté des arts de lui envoyer, après achèvement, ses ouvrages de philosophie. En conséquence, l'université demande au chapitre de vouloir bien lui procurer les ouvrages que frère Thomas a pu composer, ou achever, depuis son départ : *Humiliter supplicamus, ut cum quedam scripta ad philosophiam spectantia, Parisius inchoata ab eo, in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus ea, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benivolentia vestra cito communicari procuret, et specialiter Commmentum Simplicii super librum De celo et mundo et Expositionem Timei Platonis ac librum De aquarum conductibus et ingeniis erigendis, de quibus nobis mittendis speciali pro-*

(1) P. Mandonnet et J. Destrez, *Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1921, p. XIX (*Bibliothèque thomiste*, I).

*missione fecerat mentionem. Si qua similiter ad logicam pertinentia composuit, sicut, quando recessit a nobis, humiliter petivimus ab eodem, ea vestra benignitas nostro communicare collegio dignetur (1).*

En présence d'une démarche si honorable pour le célèbre maître et pour l'ordre des Prêcheurs lui-même, le chapitre général était dans la nécessité de faire procéder à un inventaire de l'héritage littéraire de Thomas d'Aquin et peut-être avait-il déjà songé spontanément à semblable entreprise. En tout cas, on ne pouvait différer, puisque les universitaires parisiens étaient visiblement impatients d'obtenir ce qu'ils demandaient au plus vite : *cito*. Un seul homme était qualifié pour mener à bien un pareil dépouillement : Raynald de Piperno, et il n'est pas douteux que ce fut à lui que le chapitre général fit appel en cette occurrence. Raynald de Piperno avait été le compagnon, le *socius*, comme on disait dans la langue du temps, de Thomas d'Aquin, depuis le retour de ce dernier en Italie, en 1259, jusqu'à sa mort.

Les maîtres en théologie, chez les prêcheurs, avaient le droit de se choisir un compagnon qui leur servait de secrétaire et les assistait dans leurs besoins matériels et scolaires (2). Thomas d'Aquin prit Raynald de Piperno qui, non seulement appartenait à la même province dominicaine dite de Rome, ou de Toscane, mais était encore campanien comme lui. Raynald resta au service de saint Thomas depuis 1259 jusqu'à 1274, c'est-à-dire pendant la plus grande partie de la vie scolaire et littéraire du saint.

Ce n'est pas le lieu de dire ici ce que fut Raynald pour

(1) Denifle-Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Parisiis, t. I (1889), p. 504; Birkenmajer A. *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Münster i. W., 1922, p. 4; du même, *Neues zu dem Briefe der Pariser Artistenfakultät über den Tod des hl. Thomas von Aquin*, dans *Xenia thomastica*, Romae vol. III (1925), pp. 57-72.

(2) Finke H. *Ungedruckte Dominikanerbriefe*, Paderborn, 1891, p. 163 (n° 155)

Thomas d'Aquin (1). Qu'il suffise seulement de rappeler que c'est le compagnon du célèbre maître qui reporta, au cours de l'enseignement de ce dernier, son exposition sur le premier livre du *De anima* d'Aristote et celles sur les *Psaumes* et l'*Evangile de saint Jean*. C'est aussi à Raynald que saint Thomas dédia plusieurs de ses écrits : *In quibus potest homo uti iudicio astrorum*, *De substantis separatis*, *Brevis compilatio theologiae*. Raynald de Piperno assista Thomas d'Aquin à ses derniers moments et lui succéda dans sa chaire à l'université de Naples. C'est par son intermédiaire qu'un grand nombre de détails touchant la vie de son maître nous ont été conservés et c'est lui qui a achevé la composition de la *Somme théologique* (2).

Raynald de Piperno était donc tout indiqué, et lui seul, pour entreprendre un inventaire des écrits de saint Thomas. En mourant, le maître laissait au couvent de saint Dominique de Naples tout son héritage littéraire, je veux dire les manuscrits de ses œuvres, de celles qui avaient été achevées et de celles qui étaient encore en cours de composition. C'est du couvent de Naples que proviennent les manuscrits autographes connus de saint Thomas et nous savons par le témoignage d'un religieux, qui transcrit l'exposition sur les *Psaumes* d'après l'exemplaire même de Raynald de Piperno, que celui-ci possédait tous les écrits du saint : *Explicit postilla super partem Psalterii secundum Fratrem Thomam de Aquino ordinis Predicatorum, quia non invenitur plus in exemplari Fratris Raynaldi de Piperno, qui fuit socius fratris Thome usque ad mortem, et habuit omnia scripta sua* (3). Nous savons donc par le témoignage d'un contemporain de Raynald et qui a vécu dans le même couvent que lui que le compagnon de saint Thomas était effectivement le détenteur de toute son œuvre écrite :

(1) J'espère écrire une petite monographie de Raynald de Piperno

(2) *Des écrits authentiques*, p. 153, n° 126.

(3) *Loc. cit.*, p. 41.

Que le chapitre général de Lyon ait chargé Raynald de Piperno de dresser un inventaire des écrits de saint Thomas et de mettre en circulation ceux qui n'étaient pas encore entrés dans le domaine public, nous avons de cela non seulement la preuve, mais encore celle que l'ordre fit rechercher à cette fin les écrits de saint Thomas avec commandement de les adresser à Raynald de Piperno. Il ne me paraît pas douteux que ce fut le chapitre général de 1274, auquel incombait le soin de cette affaire, qui demanda aux religieux présents de faire opérer dans leurs provinces respectives les investigations utiles et plus spécialement dans les couvents où saint Thomas avait vécu et enseigné.

Il existe dans une bibliothèque privée de Rome un volume, d'écriture du troisième quart du treizième siècle, qui contient des gloses sur tous les livres de la Bible. Ces brefs extraits sont tirés des écrits des écrivains ecclésiastiques, postérieurs aux Pères de l'Eglise. Ils constituent ainsi que va nous l'apprendre Raynald de Piperno, une *Brève exposition sur toute la Bible d'après les docteurs modernes qui en ont traité moralement*. Or, à la suite de la première table des autorités citées depuis la Genèse jusqu'à Malachie inclusivement, on lit au milieu de la page (fol. 9<sup>r</sup>) et d'une autre main que le reste du manuscrit qui est d'une seule écriture :

Frater Thomas de aquino hunc librum incorrectum dimisit, preuentus morte. Et expositio breuis totius

Biblie secundum quod quidam doctores moderni moraliter [tetigerunt

est missa fratri Raynaldo de piperno sine prefatione prologo et ordinatione que lubet alibi inuenitur.

Cette note est évidemment de la main de Raynald de Piperno. Je n'ai ici, ni à décrire en détail le manuscrit (1), ni à discuter la valeur de l'attribution de l'œuvre à saint

(1) Parchemin, 24 × 33 cent, à deux colonnes, d'une seule main, écriture de 2 millimètres de hauteur, peu abrégée, 262 ff. Du fol. 163 à la fin sont contenues d'autres matières. Aux folios 258<sup>rb</sup>. et 262<sup>ra</sup> on lit : *Liber Magistri Leonardi de perusio ordinis predicatorum*



Thomas. Il suffit de constater que Raynald de Piperno avait été chargé de recueillir tout ce qui pouvait être l'œuvre de son maître, puisqu'on lui a envoyé une collection d'extraits qui rappelle les gloses sur les quatre Evangiles (*Catena aurea*) ; mais à laquelle saint Thomas n'avait pas eu le temps d'ajouter quoi que ce soit de sa main. La réflexion finale de Raynald qu'on trouve peut-être ailleurs cette *Expositio brevis totius Bibliae*, témoigne non seulement qu'il travaillait à un inventaire des écrits de saint Thomas, mais encore qu'il espérait trouver peut-être des informations ultérieures. Elles n'arrivèrent pas et c'est pourquoi cette compilation, qui ne contient pas une seule ligne d'écriture de saint Thomas, n'a pas pris place dans la liste de ses écrits, telle que Raynald la dressa finalement, et qui n'est autre que le catalogue présenté au procès de canonisation (8 août 1319) par Barthélemy de Capoue, logothète et protonotaire du royaume de Sicile.

J'ai édité jadis (1) ce document en lui donnant la qualification de catalogue officiel, parce qu'il avait été inséré au procès de canonisation. Maintenant que nous établissons qu'il a été constitué la première fois par Raynald de Piperno, par commission du chapitre général de l'ordre, ce qualificatif d'officiel lui appartient à un double titre. Comme les observations que nous avons à présenter dans la suite exigent que l'on ait cette pièce sous les yeux nous la transcrivons tout d'abord. Le catalogue officiel ne nous est parvenu que par une copie assez médiocre du procès de canonisation. De là quelques inexactitudes d'ordre divers que nous signalons en note.

*Isti sunt libri quos dedit (2) frater Thomae de Aquino.*

*rum.* Il s'agit de Léonard de Mansuetis, maître général de l'ordre († 1480), qui laissa ce volume à son couvent. On lit, en effet, fol. 1<sup>r</sup> : *liber conventus sancti dominici de perusio ordinis predicatorum*

(1) *Des écrits authentiques*, p. 29.

(2) Peut-être primitivement : *edidit*, comme au début de la section II.

## I

1. Primo, contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri Papae IV.

2. De operationibus occultis, ad quemdam militem ultramontanum.

3. Item, In quibus potest homo licite uti iudicio astrorum ad eundem (1).

4. De principiis naturae, ad fratrem Silvestrum.

5. De regno, ad regem Cypri.

6. De substantiis separatis, ad fratrem Raynaldum de Piperno.

7. De rationibus fidei, ad cantorem Antiochenum.

8. De perfectione vitae spiritualis, contra magistrum Geraldum.

9. Contra doctrinam retrahentium a religione, contra Geraldos.

10. De sortibus, ad Dominum Iacobum de Tolongo.

11. De forma poenitentiae absolutionis sacramentalis, ad Magistrum Ordinis.

12. Contra errores Graecorum, ad Urbanum Papam.

13. Declaratio trigenta sex quaestionum, ad lectorem Venetum.

14. De regimine Iudaeorum, ad Ducissam Brabantiae.

15. Declaratio quadraginta trium quaestionum, ad Magistrum Ordinis.

16. Declaratio sex quaestionum ad lectorem Bisuntinum.

17. De ente et essentia, ad fratres socios.

18. De mixtione elementorum, ad Magistrum Philippum de Castrocaeli.

19. De motu cordis ad eundem.

20. De unitate intellectus, contra Averroistas Parisienses.

(1) En réalité : *ad fratrem Raynaldum de Piperno.*

21. De aeternitate mundi contra murmurantes.
  22. Expositio circa primam decretalem De fide catholica et Summa Trinitate.
  23. Et secundam Damnamus, ad Archidiaconum Tuder-tinum.
  24. De articulis fidei et sacramentis Ecclesiae, ad Archiepiscopum Panormitanum.
  25. Brevis compilatio theologiae, ad fratrem Raynaldum de Piperno.
- Supradicta omnia vocantur opuscula.

## II

Tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisius, videlicet :

26. Quatuor libros super Sententiis.
27. Tres partes Summae.
28. De quaestionibus disputatis, partes tres. Unam disputavit, Parisius, scilicet De veritate; aliam in Italia, scilicet De potentia Dei et ultra; aliam secunda vice Parisius, scilicet De virtutibus et ultra.
29. Undecim quodlibeta disputata.
30. Opus contra Gentiles, quod continet quatuor libros.
- 31-34. Glossas super quatuor Evangelia.
- 35-38. Expositionem super quatuor Evangelia ad litteram (1).
39. Super epistolam ad Romanos.
40. Super epistolam primam ad Corinthios.
41. Super Isaiani.
42. Super Ieremiam.
43. Super Threnos.
44. Super Cantica.
45. Super Dionysium De Divinis nominibus.

(1) Il en est qui pensent (Synave) que le texte primitif portait : *super Iob ad litteram*. L'exposition sur Iob, qui est incontestablement authentique manque au catalogue.

46. Super Boëtium De hebdomadibus.
47. Super Boëtium De Trinitate.
48. De fide et spe, ad fratrem Raynaldum de Piperno (1).
49. Super primum Perihërmenias.
50. Super librum Posteriorum.
51. Super librum Physicorum.
52. Super libros De Caelo tres.
53. Super primum librum De Generatione.
54. Super duos libros Metheororum.
55. Super secundum et tertium de Anima.
56. Super librum de Sensu et Sensato.
57. Super librum De Memoria et Reminiscentia.
58. Super librum De Causis.
59. Super Metaphysicam.
60. Super librum Ethicorum.
61. Super Politicam, libros quatuor.

### III

Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem, vel praedicantem, puta :

62. Lecturam super Paulum ab XI<sup>o</sup> capitulo primae Epistolae ad Corinthios usque ad finem ; quam recollegit frater Raynaldus de Piperno socius eius.

63. Item, lecturam super Iohannem, qua non invenitur melior ; quam recollegit idem frater Raynaldus, sed correxit eam frater Thomas.

64. Item, lecturam super quatuor nocturnos Psalterii ; idem.

65. Collationes De Pater noster, et

66. Credo in Deum.

(1) Ce n<sup>o</sup> 48 n'est pas primitif, c'est, sous un autre titre, un doublet du n<sup>o</sup> 25.



67. Dominicales aliquas, et festivas, et quadragesimales (1).

68. Collationes De decem praeceptis ; frater Petrus de Andria.

69. Lecturam super Matthaeum ; idem frater Petrus (2), quondam scholaris Parisiensis, quae defectiva est.

70. Lecturam super primum De Anima ; frater Raynaldus de Piperno.

En éditant jadis le précédent catalogue, j'ai fait ressortir sa supériorité exceptionnelle par rapport aux autres catalogues, même les meilleurs, qui omettent des écrits authentiques et se surchargent d'un certain nombre d'apocryphes. Je ne reviens pas, ou reviens le moins possible, sur ce que j'ai dit. Je n'ai pas cherché alors quelle pouvait être l'origine véritable de cet inventaire introduit dans le procès de canonisation de saint Thomas. Cela n'était pas rigoureusement nécessaire à ma démonstration et seule une étude plus attentive de tout ce problème assez compliqué m'a finalement persuadé de la vérité que j'établis ici (3). Non seulement les données historiques précédemment présentées nous induisent à reconnaître dans Raynald de Piperno l'auteur du catalogue officiel ; mais l'étude intrinsèque ou comparée de ce catalogue, ainsi que celle de la tradition

(1) Cet article vise une collection de sermons authentiques ; mais il a été introduit après coup en cet endroit du catalogue, où il divise à tort les nos 65, 66 et 68 qui ne sont autres que les prédications de carême de saint Thomas à Naples en 1273. Le no 67 devrait être placé avant le no 65.

(2) Dans le ms. unique de ce catalogue il y a un petit blanc avant *idem* et après *Petrus*. Dans son catalogue Nicolas Trevet a lu : *Matthaeum : partim idem frater Petrus, partim quidam scholaris Parisiensis* (no 65).

(3) J'ai déjà eu l'occasion de formuler cette thèse en 1918 (*Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue thomiste*, 1918, p. 274) ; mais j'étais fermement arrivé à cette conviction pendant l'hiver 1913-1914, que je passai en grande partie à Rome, où mon savant confrère, le R.P. I. Taurisano, me signala l'existence du ms. de l'*Expositio brevis totius Bibliae*, dans laquelle se trouve la note significative de Raynald de Piperno, rapportée plus haut.

manuscrite, confirment, de tout point, cette vue historique, dont nous ne donnons ici, je l'ai déjà dit, que les seuls principes essentiels de démonstration.

Tout d'abord, le catalogue officiel est antérieur aux catalogues reconnus comme les plus anciens : celui de la *Tabula scriptorum ordinis Predicatorum*, rédigé avant 1312, et celui de Tolomée de Lucques, avant 1317. Le catalogue officiel existait donc bien avant qu'il fût déposé au procès de canonisation par Barthélemy de Capoue, en 1319.

Qu'il en soit ainsi, c'est ce qui paraît, premièrement, par le fait que les catalogues les plus anciens et les plus autorisés ont tous utilisé le catalogue officiel. Un certain nombre de particularités, propres à ce dernier, sont passées dans les autres catalogues, ou ont réagi sur eux, et il est aisé de voir que l'Officiel est le point de départ de tout le reste. Pour des raisons de brièveté, je n'apporte pas d'exemples. Ce que j'ai à dire occasionnellement dans la suite y suppléera suffisamment.

Secondement, et c'est ce qui saute ici le plus facilement aux yeux, les trois grands catalogues de Tolomée de Lucques, de Bernard Guidonis et de la *Tabula* nous présentent, en bloc, une quarantaine d'opuscules, tandis que l'officiel en énumère seulement vingt-cinq. L'écart est extraordinaire. Si l'on admettait que le catalogue officiel n'a été composé qu'en 1319, pour le procès de canonisation, on ne comprendrait pas une pareille différence, alors que la *Tabula* et Tolomée sont composés depuis un certain nombre d'années déjà et que des manuscrits du même temps présentent aussi des collections d'une quarantaine d'opuscules. On le comprendrait d'autant moins que l'Officiel est un chef-d'œuvre de critique et de précision, en quoi il dépasse, et de combien, tous les autres catalogues. On le comprendrait d'autant moins encore que ce même Officiel déclare très expressément, au commencement de sa troisième section, que l'on ne doit pas admettre d'autres écrits comme

étant de saint Thomas. Seul quelqu'un de très informé et de très sûr peut tenir un pareil langage. Or, cela serait impossible en un temps où les autres catalogues et aussi des manuscrits attribuent une quarantaine d'opuscules au saint docteur. Le catalogue officiel doit donc remonter très longtemps en arrière, puisqu'il nous montre un état de choses si dissemblable.

J'avais eu de cette exigence un sentiment assez net, lorsque j'ai insisté sur ce fait « que l'on avait constitué, avant même le procès de canonisation, une collection, pour ainsi dire officielle et en un volume, avec les opuscules de saint Thomas (1) ». Cela résultait des informations mêmes des catalogues. L'Officiel, après l'énumération de ses vingt-cinq opuscules, écrivait : *Supradicta omnia vocantur opuscula* ; Tolomée : *scripsit tamen quaedam opuscula. . . quæ in uno volumine reponuntur, sicut Epistolæ Augustini* ; et enfin Guidonis : *Scripsit etiam sanctus Thomas. . . diver os tractatus et libellos. . . qui. . . recollecti in unius voluminis corpore, ipsum efficiunt satis magnum et intitulantur communiter opuscula sancti Thomae* (2). C'est pourquoi j'avais conclu ainsi : « Dans la pensée du rédacteur du catalogue officiel, le groupe des opuscules représente une collection définie et close, dont l'existence, sous la forme d'un volume, est constatée antérieurement à la rédaction des deux autres catalogues que nous avons nommés tout à l'heure (Tolomée et Guidonis). Il nous est impossible, d'ailleurs, de fixer le moment où cette collection a été ainsi constituée. *Par son origine, elle se rapproche peut-être du temps de la mort de saint Thomas d'Aquin* (3) ». Ce dont je suis convaincu aujourd'hui, ce n'est pas seulement que la collection des opuscules énumérés dans l'Officiel se rapproche de la mort de saint Thomas ;

(1) *Des écrits authentiques*, p. 35.

(2) *Loc. cit.*, p. 34-35.

(3) *Loc. cit.*, p. 36.

c'est que le catalogue officiel lui-même a été rédigé très peu de temps après, dans les conditions que nous cherchons présentement à définir.

Troisièmement, nous avons une autre preuve de l'antériorité du catalogue officiel dans les titres dont il a affecté les écrits de saint Thomas et en particulier les opuscules. Les titres de l'Officiel sont brefs, précis et exacts. Il en est tout autrement dans les catalogues postérieurs et aussi dans les collections manuscrites des opuscules, qui dégradent plus ou moins, avec le temps, les titres de l'Officiel. Prenons-en un seul exemple.

Saint Thomas a été consulté, à trois reprises, sur la valeur de différentes séries de propositions philosophiques et théologiques. L'Officiel qualifie ces réponses par le terme de *Declaratio*, ce qui est l'expression exacte (n<sup>os</sup> 13, 15, 16). La *Tabula* dira : *Determinationes* (n<sup>os</sup> 78, 79, 80 ; Tolomée, *Responsiva* (n<sup>os</sup> 38, 40, 41), et Guidonis : *Responsio* (n<sup>os</sup> 56, 57, 58), ce qui ne correspond plus à l'idée première de *declaratio*. La même déformation se constate dans la tradition manuscrite.

Quatrièmement enfin, dans la dégradation de la collection primitive des opuscules, par suite de l'intrusion de plus en plus considérable d'écrits apocryphes, la collection première des vingt-cinq opuscules de l'Officiel et celle des trente-deux opuscules authentiques qui lui a succédé — il en sera parlé dans la suite — occupent d'ordinaire le début de toute la série, les apocryphes venant surtout en fin de liste. C'est là le témoignage visible que la collection des opuscules fournie par l'Officiel est bien le noyau primitif auquel se sont successivement juxtaposés les apocryphes. Cela est particulièrement frappant dans le catalogue de Tolomée de Lucques, où la liste de sa quarantaine d'opuscules est divisée en trois sections. Dans les deux premières qui contiennent ensemble vingt-six opuscules, on ne rencontre que des opuscules authentiques qui paraissent tous à l'Officiel, sauf le *De fato*, qui est d'Albert le Grand. Les



apocryphes sont dans la troisième section (1). Il en est encore ainsi jusque dans les éditions des opuscules du quinzième siècle et celle dite de saint Pie V (1570). Dans ces séries qui contiennent jusqu'à soixante-treize opuscules, les vingt-cinq de l'Officiel et les trente-deux de la collection authentique qui lui a succédé, prennent place parmi les trente-cinq premiers de la série, deux opuscules seulement de la collection des trente-deux sont rejetés vers la fin, à savoir les expositions sur deux écrits de Boèce (2).

Tout nous conduit donc à voir dans le catalogue officiel un document de beaucoup antérieur aux catalogues du début du quatorzième siècle et cela nous ramène à l'entreprise d'inventaire des écrits de saint Thomas, conduite par Raynald de Piperno. Le catalogue officiel parle d'ailleurs en faveur de la paternité de Raynald, si l'on examine de près certaines particularités de sa rédaction.

Je ne fais que rappeler ici pour mémoire ce que j'ai dit de la qualité exceptionnelle du catalogue officiel comme œuvre bibliographique (3). C'est un document unique parmi tous les travaux analogues que le moyen âge nous a laissés. Il est conçu et exécuté avec un sens critique et des précisions d'information qui ne sont possibles que chez quelqu'un qui a été en contact immédiat avec saint Thomas et au courant des moindres détails de son activité littéraire. Les deux grands catalogues de Tolomée de Lucques et de Bernard Guidonis, qui sont cependant l'œuvre de deux historiens éminents du commencement du quatorzième siècle, ne peuvent lui être comparés. Ce qu'ils ont de précieux, ils l'ont tiré, indirectement, ou directement, de l'Officiel qu'ils ont parfois mal compris et dont ils n'ont pas utilisé les dispositions d'ordre critique. Aussi est-il

(1) *Loc. cit.*, p. 61-62.

(2) Kruitwagen B. O. F. M. S. *Thomae de Aquino summa opusculorum*, Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1924, p. 74 (*Bibliothèque thomiste*, IV).

(3) *Des écrits authentiques*, pp. 27-44.

impossible que la rédaction du catalogue officiel leur soit contemporaine. Je signalerai seulement ici quelques données qui trahissent, ou exigent la main de Raynald de Piperno.

Nous avons vu que le recteur et les arciens de l'université de Paris avaient demandé au chapitre général des Prêcheurs de 1274 qu'on leur transmitt les ouvrages que Thomas d'Aquin avait composés après son départ. Nous avons également vu que le chapitre général a chargé Raynald de dresser l'inventaire des écrits de saint Thomas, ainsi qu'en fait foi la note manuscrite de Raynald dans la *Brevis expositio totius Bibliae*. Or, le catalogue officiel se présente, de fait, comme une réponse justifiée de ce que l'on a demandé à Raynald.

On le sent dès le titre si bref et si précis : « Voici les livres que frère Thomas d'Aquin a composés : *Isti sunt libri quos dedit frater Thomas de Aquino*. » C'est le ton d'une réponse à une consultation. Ceux qui ont questionné n'étaient pas sûrs ; on va les informer exactement.

Raynald énumère ensuite une première catégorie de vingt-cinq écrits qu'il fait suivre de cette annotation : *Supra dicta omnia vocantur opuscula*. On remarquera encore ici, dans cette formule et en particulier dans l'emploi du mot *omnia*, l'esprit de décision qui caractérise toute la rédaction du document. Ce qui caractérise la classe des opuscules, ce n'est pas seulement le fait que ce sont, d'ordinaire, des écrits de faible étendue, mais encore que ces écrits ne sont pas des produits scolaires. C'est pourquoi le rédacteur a soin de leur constituer à tous, sans exception, un état civil, peut-on dire, pour qu'on ne puisse douter de leur authenticité. Pour cela, il indique, soit les circonstances de leur rédaction, soit les personnes auxquelles ils sont adressés, ou celles dont les doctrines sont combattues, et ainsi de suite. C'est un fait caractéristique que les nombreux écrits apocryphes, — ce sont aussi des opuscules, — qui ont envahi, après coup, l'héritage littéraire de saint Thomas, ne portent jamais trace de semblables indications,

témoignant par là qu'ils ne sont pas des enfants légitimes. C'est Raynald de Piperno qui a constitué la première collection des opusculs authentiques et nous retrouverons effectivement sa présence dans la tradition manuscrite.

Raynald détermine la seconde catégorie des écrits de son catalogue par le titre qu'il lui impose : *Tot etiam alia opera edidit, quorum exemplaria sunt Parisius, videlicet*, etc. L'auteur de l'inventaire donne ici le moyen de vérifier sa liste. Tous ces écrits se trouvent en exemplaires à Paris ; c'est-à-dire qu'ils sont officiellement déposés chez les libraires parisiens pour être multipliés par la copie. C'est Raynald incontestablement, qui avait traité avec les stationnaires parisiens la question pratique de la publication des écrits de son maître et qui leur fit tenir, après la mort de saint Thomas, ceux qui n'avaient pas encore été mis dans le commerce, et il pouvait en parler en connaissance de cause. On trouve dans sa liste les quelques écrits inachevés de saint Thomas sur Aristote, preuve manifeste qu'ils furent envoyés à Paris par les soins de Raynald pour être déposés en librairie, répondant ainsi aux vœux exprimés par les arciens de l'université.

Enfin, la troisième section du catalogue officiel nous met en présence d'une catégorie d'écrits qui ne sont pas directement l'œuvre de saint Thomas ; mais ont été reportés par quelques-uns de ses auditeurs. Ici, le rédacteur du catalogue nous met, tout d'abord, en garde contre l'attribution possible d'autres écrits à Thomas d'Aquin. S'ils existent, ce ne peuvent être que des reportations d'auditeurs prises pendant que le maître enseignait, ou prêchait : *Si autem sibi alia adscribantur, non ipse scripsit et notavit, sed alii recollegerunt post eum legentem, vel praedicantem*. Raynald ajoute : *puta* et signale les reportations qui lui sont connues, parce que c'est lui qui les a faites, ainsi qu'il le déclare (nos 62, 63, 64, 70), ou son confrère Pierre d'Andria (nos 65, 66, 68, 69), qui fut comme lui l'auditeur de saint Thomas à Paris et à Naples.

Dans cette partie du catalogue officiel nous rencontrons des particularités de telle nature sur les reportations de Raynald que seul celui-ci a pu les connaître et nous les livrer. Je me borne, pour des raisons de brièveté à un simple cas. Tolomée de Lucques, qui était l'étudiant de saint Thomas à Naples (1272-1274) et a dû y rester une année ou deux encore quand Raynald de Piperno a succédé à saint Thomas dans sa chaire de professeur, a été le témoin du travail de dépouillement entrepris sur les écrits de leur commun maître. Tolomée nous dit, en effet, qu'il a lu le manuscrit de saint Thomas sur les Epîtres de saint Paul, dont la reportation partielle avait été faite par Raynald. Tolomée a connu alors, ou peu après, le catalogue élaboré par ce dernier. Il lui emprunte manifestement ce qu'il dit des écrits reportés; mais quand il rédige lui-même son catalogue, à Avignon, quelque trente-cinq ans plus tard, il est visible qu'il n'a plus le catalogue de Raynald sous les yeux. Il écrit de mémoire, fait des confusions et commet des oublis. C'est ainsi que parlant en général des écrits reportés, il dit : *quae (scripta) ipse (Thomas) videns postea correxit, et inde ulterius approbavit* (1). Or, cela n'est vrai que pour le seul commentaire de l'Evangile sur saint Jean (Off. n° 63). De même aussi, il omet d'inscrire dans son catalogue la reportation sur saint Mathieu qu'enregistre cependant le catalogue officiel (n° 69). Bernard Guidonis, qui a rédigé son catalogue sur celui de Tolomée et l'officiel, a subi, une fois ou l'autre, la fâcheuse influence du premier dans la question des ouvrages reportés.

Les qualités, les modes de rédaction et les précisions d'information confirment donc l'attribution du catalogue officiel à Raynald de Piperno.

Il est un autre ordre de particularités propres à ce catalogue qui nous conduit au même résultat. Dans les autres catalogues, dans les manuscrits et dans les éditions, les

(1) *Des écrits authentiques*, p, 63.

différentes catégories d'ouvrages de saint Thomas sont qualifiés très différemment, sans exactitude et sans constance. Les auteurs de ces libellés n'ont pas même conscience du problème. Seul le catalogue officiel est impeccable en cette matière. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler ce fait pour les trois consultations demandées à saint Thomas et que le catalogue officiel qualifie de *Declaratio*, alors que les autres catalogues modifient arbitrairement cette désignation; mais le fait est général.

L'ouvrage de saint Thomas, que nous appelons aujourd'hui du nom un peu pompeux et banal de *Catena aurea*, est dit par le catalogue officiel : *Glossae super quatuor Evangelia* (nos 31-34). C'est le vrai titre, parce que c'est la nature même du contenu de cette œuvre et l'Officiel n'emploie pas une autre fois ce qualificatif de *Glossae* parce que cet écrit est seul de cette espèce parmi les ouvrages de saint Thomas. Au lieu de ce titre court et ferme, Tolomée et Guidonis nous donnent une amplification littéraire et une désignation inexacte. Le premier : *Exposuit Evangelia sub miro contextu diversorum doctorum*, etc. (1); le second, dont je dois rapporter tout le texte à cause de son dernier mot : *Scriptis etiam, ad mandatum domini Urbani papae, Super quatuor Evangelia opus insigne, miro contextum ordine, ex dictis et auctoritatibus sanctorum, ex quibus sic unius cujusque evangelistarum quatuor continuavit historiam, quasi unius doctoris videatur esse lectura*. Pour Tolomée, les *Gloses* de l'Officiel sont devenues une exposition : *Exposuit*; et pour Guidonis une *lectura* (2). Or, pour l'Officiel, ce n'est ni l'une, ni l'autre, comme on va le voir.

Ce que nous appelons aujourd'hui les commentaires de

(1) *Loc. cit.*, p. 59, nos 6-9. Il est vrai que quelques lignes plus loin, Tolomée écrit : *Huic Urbanus duo Evangelia glossanda commiserat*, c'est un reste de l'influence de l'Officiel.

(2) *Loc. cit.*, p. 68, nos 5-8.



saint Thomas sur l'Ecriture, sur Aristote et quelques autres textes classiques, s'appellent pour l'Officiel, exclusivement et uniformément, des *Expositiones*. C'est le mot qu'il place en tête de toute l'énumération de ce genre d'écrits et il y en a vingt-trois : *Expositionem* [edidit] *super*, etc. (n<sup>os</sup> 35-61, moins le n<sup>o</sup> 41 qui est une intrusion postérieure); et quand il place parmi les opuscules l'écrit de Thomas sur la première et la seconde décrétale de Grégoire IX, à raison de sa faible étendue, il a soin de l'appeler encore : *Expositio* (n<sup>os</sup> 22-23), tant le rédacteur de l'Officiel est constant dans son procédé. Il en va autrement avec ses successeurs. Je ne parle pas de la *Tabula*, parce qu'elle ne donne presque pas de qualificatifs aux écrits de saint Thomas. Tolomée est encore un peu sous l'influence de la terminologie de l'Officiel; mais il n'a déjà plus conscience de l'existence de ce problème et de son importance. Il écrira : *Exposuit Job* (n<sup>o</sup> 16); c'est une *exposition*, comme dans l'Officiel; mais il dira indifféremment : *Scriptis etiam super Isaiam* (n<sup>o</sup> 70); c'est un simple *scriptum*. Il omet d'ailleurs de recenser quatre des expositions sur l'Ecriture qui sont à l'Officiel, preuve qu'il n'a pas ce dernier sous les yeux en composant son inventaire. En parlant des expositions sur Aristote, Tolomée dit : *quasi totam philosophiam exposuit et in scriptum et commentum redegit* (n<sup>os</sup> 10-13). Nous sommes sans doute en présence d'une exposition, *exposuit*; mais ce sont surtout, aux yeux du recenseur, des *scripta* et des *commenta*. Avec Guidonis nous faisons un pas de plus. Pour lui, les *expositiones* sur l'Ecriture sont des *postillae* (n<sup>os</sup> 11-16). Il applique ce terme, il est vrai, aux ouvrages scripturaires de l'Officiel, qui sont dits être des reportations; mais il écrit aussi indifféremment : *scriptis etiam super Isaiam postillam* (n<sup>o</sup> 16); alors que cet ouvrage est bien une *expositio*, qui n'a pas été reportée. Pour une partie des ouvrages scripturaires de saint Thomas, Guidonis dit simplement : *Scriptis super*, etc. (n<sup>os</sup> 17-20), tant il est

vrai que pour lui, comme pour Tolomée, toute cette terminologie est indifférente et n'a plus de sens propre.

L'Officiel a aussi une désignation très frappante qu'il applique aux quatre reportations de leçons de saint Thomas, faites par Raynald de Piperno, soit sur des livres de l'Ecriture, soit sur ceux d'Aristote. Il ne les qualifie plus ici d'*expositio*, mais toujours de *lectura*, terme qu'il n'emploie pas ailleurs. Pour l'Officiel, une lecture est proprement une leçon du maître qui a été reportée. Tolomée ignore cette expression et les deux seules lectures scripturaires reportées qu'il signale (nos 68, 69) sont pour lui des *postillae*, terme que Guidonis lui a emprunté (nos 11, 12-15). Guidonis, nous l'avons vu, appelle *postillae*, ce que l'Officiel appelle *lectura*, sauf un cas, où le premier écrit: *Lecturam super Matthaeum* (n° 23). Par contre, il appelle *lectura* les *Glossae super quatuor Evangelia*, un texte déjà cité. Or, les *Glossae* ne sont en aucune manière une *lectura*. Ici encore, on le voit, les grands catalogues de Tolomée et de Guidonis ont perdu tout sens de la tradition dans la qualification des écrits de saint Thomas et témoignent qu'ils sont rédigés longtemps après le premier.

Le terme précis de *lectura*, employé par l'Officiel, soulève une question qui n'a pas été traitée, me semble-t-il. Pour l'auteur de ce catalogue, la *lecture* est la reportation d'une leçon orale de saint Thomas, par opposition à l'*exposition* qui est une leçon écrite par le maître. Dès lors devons-nous admettre que saint Thomas a lu, dans ses leçons, l'écrit qu'il avait préalablement rédigé, ce qu'il n'aurait pas fait seulement dans ses leçons reportées? Il semble bien qu'il en est ainsi. Il n'y avait pas dans l'enseignement de règle générale établie. Le maître lisait sa leçon écrite, ou l'improvisait, avec ou sans notes, *ad libitum*. Les lectures, ou leçons reportées par Raynald de Piperno ont eu pour but de suppléer au manque de temps dans la vie surmenée de Thomas d'Aquin. Que la lecture de la leçon par le professeur fût déjà en usage, c'est ce

dont on ne saurait douter : beaucoup d'enseignants, alors comme aujourd'hui, étant dénués, en parlant, de la faculté d'improviser avec sûreté et précision. En tout cas, saint Thomas désirant livrer au monde savant ses expositions, soit sur les livres de l'Écriture, soit sur ceux d'Aristote (1), il devait chercher à les écrire et il était naturel qu'il utilisât sa rédaction en façon de leçon. Les reportations de Raynald reproduisent ad *litteram*, ou à peu de chose près, les leçons improvisées de saint Thomas; on ne remarque pas de différence notable d'avec les leçons écrites, ce qui témoigne de l'extraordinaire maîtrise de saint Thomas dans son enseignement et nous permet de juger ce qu'était alors une leçon. Elle était ce que nous la trouvons aujourd'hui dans les écrits du maître. La forme en était brève et claire, mais remarquablement austère : l'humanisme discoureur n'était pas encore passé sur l'Europe lettrée.

Un autre groupe d'écrits parmi les reportations signalées dans la troisième section du catalogue officiel, porte comme qualification le nom de *collationes* (nos 65, 66, 68). Ce sont de courtes prédications alors en usage à l'université de Paris et données pour les étudiants dans la soirée des dimanches et jours de fête. Celles de saint Thomas représentent le carême prêché en langue vulgaire aux étudiants et à la population de Naples, pendant l'année 1273. *Collatio* vient de *conferre* et signifie littéralement conférence. Ici encore, Tolomée et Guidonis n'ont plus le sens de ce que sont ces écrits. Pour le premier, qui en oublie un, ce sont des *tractatus* (nos 50-52); pour le second qui adopte la terminologie de son prédécesseur et la délaie un peu plus, ce sont des *tractatus continens expositionem*, etc. (nos 63, 64, 68, 79).

(1) Contrairement à ce que l'on croit généralement les expositions philosophiques de saint Thomas sur Aristote représentent son enseignement; mais dans les écoles de philosophie de l'ordre qui n'étaient pas ouvertes au public, à l'encontre de ce qui se passait pour les écoles de théologie. Les grandes écoles dominicaines de philosophie étaient dans les *Studia generalia*, dont Paris était le principal.

Or, il n'y a là, ni traités, ni expositions, mais de courtes prédications, des conférences, au sens alors reçu à Paris. On voit, encore une fois, quelle distance chronologique un pareil état de choses implique entre la rédaction de l'Officiel et les deux autres catalogues, et quelle connaissance exceptionnelle de toute l'œuvre de saint Thomas possédait l'auteur de l'Officiel.

On pourrait multiplier ces observations ou d'autres analogues. Qu'on nous permette encore un exemple, il est particulièrement frappant. Le premier opuscule enregistré par l'Officiel est le célèbre écrit polémique de saint Thomas dans la lutte provoquée par quelques maîtres séculiers contre les Prêcheurs à l'université de Paris. L'Officiel libelle ainsi le titre de l'opuscule et son état civil : *Contra impugnantes Dei cultum et religionem, contra Magistros Parisienses, tempore Alexandri Papae IV*. Tolomée traduit ainsi la chose : [*Libellus*] *contra Guillelmum de Sancto Amore* (n° 2), et Guidonis : *Tractatus contra impugnantes religionem, videlicet contra Guillelmum de Sancto Amore et sequaces ejus* (n° 77). Je ne relève pas plusieurs différences de détail entre ces titres; elles sont toutes en faveur de l'Officiel. J'appuie seulement sur cette donnée principale des deux derniers catalogues, qui font diriger l'opuscule de saint Thomas contre Guillaume de Saint-Amour, ce que ne dit pas l'Officiel. Tolomée de Lueques et Bernard Guidonis, qui sont des professionnels de l'histoire ecclésiastique, n'ignorent pas que le rôle principal, et de beaucoup, a été tenu par Guillaume de Saint-Amour dans la lutte contre les Prêcheurs à l'université de Paris et dans la composition du *De periculis novissimorum temporum* (1255). C'est pourquoi ils modifient, comme ils le font, le titre du *Contra impugnantes*, en en faisant proprement une réfutation de Guillaume de Saint-Amour. En procédant ainsi, ils se trompent, au moins partiellement. Le *De periculis*, ainsi que nous le savons par la déclaration même de Guillaume de Saint-Amour, dans son mémoire présent<sup>4</sup>

pour sa défense, au courant d'octobre 1256, est une œuvre composée en collaboration : *De libello... qui dicitur repro-batus esse a Domino Papa, et cujus editio nobis imponitur. dico quod... ego una cum aliis Magistris, et Scholaribus Theologiae, et Magistris Decretorum collegi auctoritates praedictas, per multas collectiones, quas ego et alii praedicti in unum volumen sub certis rubricis redequimus* (1). Le *De periculis* n'étant pas exclusivement, l'œuvre de Guillaume de Saint-Amour, on ne peut donc pas dire, avec exactitude, que la réfutation de saint Thomas est dirigée contre ce maître ; mais bien, ainsi que l'écrit le catalogue officiel : *contra Magistros Parisienses*. Une pareille nuance échappait manifestement à des auteurs de la fin du treizième et du commencement du quatorzième siècle, si renseignés fussent-ils d'ailleurs en matière d'histoire ecclésiastique.

On est donc en droit de dire que seul un contemporain des événements, tenant de très près à saint Thomas a pu définir l'opuscule polémique de ce dernier avec l'exactitude et le sentiment des nuances que nous trouvons dans le catalogue officiel. Tout indique donc que cet inventaire bibliographique a suivi de très près la mort de saint Thomas et n'a pu être que l'œuvre de son fidèle *socius*, Raynald de Piperno.

Enfin, on peut dire que le catalogue officiel trahit, non seulement la main, mais aussi l'état d'âme de Raynald de Piperno. J'ai insisté déjà sur ce fait que le rédacteur de cet inventaire joint, sans exception, une donnée historique à chacun des vingt-cinq opuscules. Il a fréquemment l'occasion d'indiquer les personnes auxquelles saint Thomas a fourni des consultations ou dédié des écrits. Or, il est remarquable que, à quelques exceptions près, l'auteur désigne les destinataires par leurs titres, ou leurs fonctions, et point par leur nom, alors qu'il est incontestablement

(1) *Magistri Guillelmi de Sancto Amore... opera omnia*, Constantiae [Paris], 1622, p. 109.



connu de Raynald de Piperno. C'est ainsi qu'il nous parle du roi de Chypre (n° 5) et de la duchesse de Brabant (n° 14), sans nous dire quels ils sont. Il en est de même pour le chantre d'Antioche (n° 7), l'archidiacre de Toddi (n° 23), l'archevêque de Palerme (n° 24). Et si l'on objectait que Raynald ignorait peut-être les noms de ces personnalités, ce qui n'est guère vraisemblable; il n'ignorait certainement pas le nom du maître général de son ordre, Jean de Verceil (1264-1283), son supérieur pendant près de vingt ans, qui reste ici, comme la plupart des autres désigné par son seul titre de maître général (nos 11, 15). Tolomée et Guidonis, qui écrivent presque un demi siècle plus tard, ont rétabli le nom de Jean de Verceil (Tol., n° 40; Guid., n° 56). De même nous donnent-ils, et la *Tabula* avec eux, le nom de frère Gérard, que l'Officiel se contente de qualifier de lecteur de Besançon (Off., n° 16; Tol., n° 41; Guid., n° 57; Tab., n° 80). Or, tandis que Raynald fait une pareille économie de noms propres, le sien paraît sept fois dans le catalogue : trois fois pour des ouvrages que saint Thomas lui a dédiés (nos 3, 6, 25) et quatre fois pour des écrits qu'il a reportés (nos 62, 63, 64, 70). Raynald était incontestablement en droit, et nous lui sommes reconnaissants de l'avoir fait, de signaler les attaches étroites qu'il avait avec l'œuvre littéraire de saint Thomas; mais, en réduisant presque à rien l'énumération des noms qui auraient aussi pu paraître dans sa liste des écrits de son maître, il trahit visiblement que l'inventaire est son œuvre personnelle. Et qu'on n'objecte pas les trois exceptions que fait Raynald dans son procédé d'omissions onomastiques, parce qu'elles confirment ce que nous venons de dire. Nous sommes, en tout cas, très bien informés sur un point. Raynald signale deux dédicaces d'écrits à Maître Philippe de Castrocielo (nos 18, 19). Or, Castrocielo est une commune contiguë à Roccasecca, le lieu de naissance de saint Thomas et le fief principal de sa famille. D'autre part, Maître Philippe était devenu un médecin en vue, professeur à l'université de

Bologne, d'où Charles d'Anjou l'avait attiré à l'université de Naples. Philippe se trouvait dans cette dernière ville, au temps où saint Thomas était également professeur de théologie à la même université (1272-1274). De là les deux écrits du saint rédigés sur la demande de son compatriote et à lui dédiés. Philippe avait peut-être été le condisciple de Thomas d'Aquin au temps où celui-ci était lui-même étudiant à l'université de Naples (1239-1244). Maître Philippe devait être de son côté personnellement lié avec Raynald de Piperno. De là le tour de faveur qui lui est accordé dans le catalogue; ce qui ne s'était pas produit pour le chevalier qui est simplement qualifié d'ultramontain (n° 2). Si Raynald nomme, exceptionnellement encore, frère Silvestre (n° 4) et messire Jacques de Tolongo (n° 10), nous pouvons en conclure qu'ils avaient des titres spéciaux à ses sympathies.

Nous nous sommes attardés, tout en la simplifiant autant que possible, à la question de l'origine du catalogue officiel, parce que c'est là le point vital dans le problème de la détermination des écrits authentiques de saint Thomas et spécialement en ce qui concerne les opuscles. Si, maintenant, à la lumière de ce que nous croyons avoir établi, nous passons à l'examen de la tradition manuscrite, nous y trouvons la confirmation du résultat acquis et nous pouvons y suivre, comme dans les autres grands catalogues, mais plus clairement, l'évolution historique de la collection des opuscles.

Dans la consultation des manuscrits, même les plus anciens, qui contiennent des opuscles de saint Thomas, ou à lui attribués, il faut se garder d'une fausse méthode, si l'on veut aboutir à un résultat positif et sûr dans la détermination des écrits authentiques. Il ne servirait de rien, sauf à se fourvoyer, de constater dans des manuscrits du commencement du quatorzième siècle, voire de la fin du siècle précédent, l'existence d'un certain nombre d'opus-

cules attribués à saint Thomas et que le catalogue officiel ne signale pas. A ce moment, la tradition manuscrite est déjà corrompue et les catalogues qui, comme la *Tabula*, Tolomée et Guidonis, sont du même temps, ne font que reproduire cet état de choses.

On ne doit pas opérer, dans la recherche de l'authenticité des opuscules, en procédant individuellement pour chacun d'eux, mais bien en étudiant la fortune de toute la collection, puisque nous sommes assurés, nous l'avons vu, que cette collection avait été constituée bien avant la rédaction des premiers catalogues du quatorzième siècle. Cette collection des opuscules, nous la rencontrons effectivement dans les manuscrits et elle se présente à nous dans des conditions diverses, mais très instructives. Voici, tout d'abord, l'énoncé des étapes par lesquelles elle passe.

1° Nous rencontrons la collection des vingt-cinq opuscules telle que le catalogue officiel nous la donne.

2° Cette collection des vingt-cinq opuscules s'accroît, pour des raisons utilitaires, de sept nouveaux opuscules authentiques, qui ne sont autres que des écrits enregistrés par le catalogue officiel dans sa seconde et sa troisième section.

3° Aux dernières années du treizième siècle, ou quelques années plus tard, une intrusion massive de sept écrits apocryphes s'opère dans la collection des opuscules authentiques, grâce à une similitude de noms d'auteurs. Dès ce moment, c'en est fait de la collection authentique des opuscules. C'est après sa décomposition que la *Tabula*, Tolomée et Guidonis rédigent leurs catalogues et subissent plus ou moins profondément le désarroi déjà existant dans les manuscrits.

4° Le quatorzième et le quinzième siècle voient peu à peu un nombre croissant d'écrits apocryphes se joindre à l'héritage littéraire de saint Thomas. Il est vrai que ces nouveaux venus n'entrent pas, à proprement parler dans les grandes collections d'opuscules déjà existantes et celles

contaminées, mais ils préparent la matière qui sera mobilisée lorsque, à la suite de l'invention de l'imprimerie, on cherchera à réunir en des collections aussi complètes que possible, tout ce qui circule, à tort ou à raison, sous le nom de saint Thomas. Quand Pierre de Bergame publie à Bologne, en 1473, la première édition de sa *Tabula super omnia opera divini doctoris Thome aquinatis*, il constitue un catalogue de cinquante-deux opuscules et, peu après, vers 1485, le frère prêcheur anonyme, qui édita la *Summa opusculorum sancti Thomae de Aquino*, fait entrer soixante-dix numéros dans son ouvrage. C'est à peu près le chiffre que comportera, presque un siècle plus tard, la première édition des œuvres complètes de saint Thomas, l'édition romaine de Pie V (1270-71), puisqu'elle compte soixante-treize opuscules (1).

Il n'y a pas d'utilité immédiate à développer ici l'exposé dont nous venons de tracer les grandes lignes et à en présenter les preuves. Il nous suffit d'insister quelque peu sur la partie essentielle du problème, comme nous l'avons fait touchant l'origine du catalogue officiel. Pour cela, nous constaterons l'état et le témoignage de la tradition manuscrite relativement à la première et à la seconde collection des opuscules authentiques et à la première altération qu'elles ont subie.

Il n'existe pas encore d'inventaire général des écrits manuscrits de saint Thomas d'Aquin. Celui que prépare, plus immédiatement le R. P. Destrez sur les opuscules, fournira une base autrement étendue que celle dont on dispose, depuis plus ou moins longtemps, d'après des travaux bibliographiques qui remontent à Jacques Echard. Néanmoins le seul matériel qui m'est connu me paraît suffire à justifier ce que j'ai affirmé ici et je ne doute pas que les informations ultérieures ne confirment, pour le principal, ce que je regarde comme déjà acquis.

(1) Kruitwagen, *Loc. cit.*, p. 74

Nous avons vu, d'après tout un ensemble de données, que la première liste d'opuscules est celle fournie par le catalogue officiel. C'est la collection primitive de vingt-cinq écrits. Or, cette collection a existé et existe encore à l'état manuscrit. Dans mon étude sur les *Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, j'ai signalé intentionnellement le manuscrit de la bibliothèque de saint Marc de Venise qui contient, sans autre addition, les vingt-cinq opuscules du catalogue officiel (1), et j'en ai indiqué le détail, à raison de l'importance de cette collection. J'ai fini sur cette observation : « Si l'on considère, en outre, que le manuscrit de la Marciana est du quinzième siècle, l'on verra que la collection primitive, tel que le catalogue officiel en avait constaté l'existence s'est maintenue assez tard dans son état primitif. »

Dans une communication récente (2), où l'on nous donne un inventaire détaillé et précis des manuscrits de la bibliothèque capitulaire de Tolède qui contiennent des écrits de saint Thomas, nous trouvons un important manuscrit des opuscules. La collection débute par les vingt-cinq opuscules de l'officiel et, chose frappante, tous dans le même ordre que dans le catalogue officiel, si ce n'est que le premier de l'officiel est passé le dernier. Les deux écrits ajoutés en fin de la collection des vingt-cinq opuscules sont deux écrits authentiques : les collations sur le symbole des Apôtres et le Décalogue ; deux opuscules qui sont entrés, on va le voir, dans la collection des trente-deux opuscules. Le manuscrit de Tolède est du quatorzième siècle.

On ne rencontre pas seulement la collection primitive des vingt-cinq opuscules dans son état intégral, mais encore à l'état fragmentaire. Dans ce cas, quand le nombre des opuscules est assez considérable, on peut, avec raison, regarder

(1) P. 36. C'est le Cod. 31, Classis VI, Theologici, décrit par Valentini : *Bibliotheca manuscripta ad S. Marci Venetiarum*, Venetiis, t. II (1869), p. 86.

(2) Beltrán de Heredia. V. dans *La Cienciatomista*, t. XXXIII (1926), p. 405 sq.



un pareil groupe comme un démembrement de la collection primitive. C'est ce que nous présente le manuscrit 3899 (xiv<sup>e</sup> siècle) du fonds latin de la bibliothèque nationale de Paris. Ce manuscrit, qui est un volume de mélanges et de composition factice, contient un cahier (ff. 63-68), plus court que les autres d'un demi-centimètre et d'une seule écriture. Nous y trouvons à la suite les uns des autres dix opuscles de saint Thomas appartenant à la collection de l'Officiel. Ce sont ses numéros 22, 23, 24, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 32. On remarquera qu'un bon nombre de ces écrits se succèdent dans le manuscrit dans le même ordre que dans l'Officiel, ce qui témoigne doublement qu'ils proviennent de la collection primitive des vingt-cinq opuscles.

## 2° *La collection des trente-deux opuscles.*

Lorsque le catalogue officiel fut envoyé à Paris, ainsi que les écrits de saint Thomas qui n'avaient pas été encore livrés au public, un problème d'ordre pratique se posa. La collection des opuscles, telle que l'Officiel l'avait constituée, était apte à former un volume, ainsi que nous avons vu Tolomée de Lucques et Bernard Guidonis le constater ; mais les préoccupations critiques de l'auteur du catalogue officiel lui avait fait placer, dans sa seconde et sa troisième section, plusieurs écrits de faible, ou de médiocre étendue, qui, pour cela, n'étaient pas aptes à circuler seuls et qui de leur nature aussi n'avaient pas de titre manifeste à rejoindre d'autres grandes séries homogènes des écrits de saint Thomas. Ainsi, dans la seconde section, l'exposition sur le *De divinis nominibus de Denys* (n° 45) et celles sur le *De hebdomadibus* (n° 46) et le *De trinitate* (n° 47) de Boèce, qui n'avaient d'autre raison d'occuper leur place dans le catalogue officiel que celle d'avoir leurs exemplaires à Paris et d'être des expositions de textes classiques, ne pouvaient être jointes à la collection des expositions sur la Bible ou

à celle sur les œuvres d'Aristote, entre lesquelles elles se trouvaient placées. On les transporta dans la collection des opuscules, avec laquelle elles se trouvaient aptes à se joindre, à raison de leur singularité et leur médiocre étendue. On procéda de même avec les *Collationes* (n<sup>os</sup> 65, 66, 68) de la troisième section), en y comprenant celle sur l'*Ave Maria*, qui ne paraît pas dans le texte actuel de l'Officiel; mais qui, en tout cas, fut envoyée à Paris avec les autres.

L'on fut ainsi conduit à constituer une nouvelle collection d'opuscules avec les trente-deux *opera minora* de saint Thomas, pour les besoins de la mise en circulation des écrits du célèbre docteur. On remarquera, et ceci est capital, que la nouvelle collection des trente-deux opuscules ne contient que des écrits authentiques; que le ou les collecteurs parisiens se sont guidés sur l'officiel dans le discernement de la genuïté des écrits de saint Thomas et finalement, que la collection accrue des trente-deux opuscules n'est pour le fond que la collection primitive des vingt-cinq opuscules plus quelques nouvelles additions, ce qui témoigne que la liste des opuscules de l'Officiel représente bien la collection originale de cette catégorie d'écrits.

On ne pourrait mettre aisément en évidence l'existence de la collection accrue, c'est-à-dire celle des trente-deux opuscules, avec la seule ressource des catalogues des écrits qui font une section spéciale avec les opuscules, je veux dire, avec Tolomée et Guidonis; mais la tradition manuscrite met la chose en évidence et éclaire du même coup le procédé de ces deux auteurs de catalogues. Ici, comme pour la collection primitive, nous trouvons dans les manuscrits, soit la collection complète des trente-deux opuscules, soit une partie d'elle-même sans aucun mélange d'écrits non authentiqués par l'Officiel.

Le manuscrit de cet ordre qu'il importe de signaler le premier, à raison de particularités que nous aurons à utiliser ultérieurement dans la question de la première intrusion d'opuscules apocryphes, est le n<sup>o</sup> 238 de la bibliothè-

que de Sainte-Geneviève, à Paris. Il est du commencement du quatorzième siècle, peut-être même de la fin du siècle précédent. Il contient toute la série des trente-deux opuscules (ff. 1-193), telle que nous l'avons définie. Après elle, commence une nouvelle série d'opuscules dont le premier est appelé : *Tractatus de fato secundum Albertum* (fol. 196). Cet opuscule, qui appartient indubitablement à Albert le Grand (1), témoigne visiblement que la série précédente, aux yeux de l'ordonnateur du contenu du manuscrit, est achevée et qu'une nouvelle commence. Nous aurons à revenir sur cette dernière qui est une collection d'apocryphes.

La collection des trente-deux opuscules se trouve aussi dans le manuscrit XXXV de la bibliothèque du collège du *Corpus Christi* de Cambridge (2). Il est du quatorzième siècle et présente cette singularité que les opuscules s'y suivent dans le même ordre que dans le manuscrit de Sainte-Geneviève (3).

Avec ces deux manuscrits nous sommes proches de la constitution de la collection des trente-deux opuscules et deux observations s'imposent à leur sujet. Dans ces deux manuscrits un certain nombre d'opuscules se font suite dans l'ordre qu'ils ont dans l'Officiel. Ce sont les numéros suivants de ce catalogue : 2-3, 8-10, 12-15, 22-24, 26-30. Bien que l'ordonnateur de la collection accrue n'ait pas songé, semble-t-il, car nous ne sommes pas sûrs de la chose, à

(1) Pelster Fr. *Neue philosophische Schriften Alberts der Grossen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 36 Bd. (1923), pp. 150-154.

(2) Nasmith J. *Catalogus librorum manuscriptorum quos collegio Corporis Christi et B. Mariae Virginis in Academia Cantabrigiensi legavit Reverendissimus in Christo Pater Matthaens Parker archiepiscopus Cantuariensis*, Cantabrigiae, 1777, p. 20 (n° XXXV); James M. R. A. *descriptive catalogue of the manuscripts in the library of Corpus Christi college*, Cambridge, 1909, pp. 69-71. (n° 35); Kruitwagen, *loc. cit.*, p. 72.

(3) Un cahier de ce ms. (ff. 241-253) a disparu; mais le contenu en est indiqué par les tables. Le dernier opuscule du ms. de Sainte-Geneviève, *De ente et essentia*, manque dans le ms. de Cambridge, quelle qu'en soit la cause: que la fin du ms. primitif ait disparu, ou que cet opuscule n'ait pas été transcrit.

conserver à ses opuscles l'ordre de l'Officiel, chaque opuscle formant une unité indépendante, il est visible, par les coïncidences signalées, qu'il a transcrit sa collection en se guidant sur l'Officiel, ou plus vraisemblablement sur un manuscrit qui contenait les opuscles dans le même ordre, tel le manuscrit déjà signalé de Tolède.

En outre, comme nous l'avons déjà indiqué, la collection des trente-deux opuscles s'est constituée par l'addition aux vingt-cinq opuscles de l'Officiel des trois *Expositiones* et des quatre *Collationes* du carême de Naples. Or, dans les deux manuscrits en question, ces deux groupes nouveaux d'opuscles ont maintenu les uns près des autres leurs éléments constitutifs, et dans le premier cas dans l'ordre même de l'officiel. Dans le second cas, l'introduction de la *collatio* sur l'*Ave Maria*, qui manque aujourd'hui à l'Officiel, semble avoir occasionné un changement dans l'ordre primitif des trois autres *collationes*, ce qui pourrait porter à croire que la lacune de l'Officiel est primitive.

Le manuscrit d'opuscles de l'abbaye de Parc, près Louvain, aujourd'hui n° 1158 (Collection Salis 12) de la bibliothèque publique de Metz est de la fin du treizième siècle (1). Il contient vingt-sept des opuscles de la collection accrue, sans aucune addition d'apocryphes. Il nous est donc un témoin ancien et sûr de la collection des trente-deux opuscles authentiques.

Un manuscrit tardif (XV s.) de la bibliothèque royale de

(1) Ce ms. manque des n°s suivants de l'Officiel qui font partie de la collection des trente-deux opuscles : 8, 22-23, 47, 68.

L'existence de ce ms., qu'on estimait disparu, a été signalée par Dom. D. De Bruyne, dans *Revue bénédictine*, XXXVII (1925), p. 114. Le contenu de ce ms. avait été reproduit d'après le catalogue de l'abbaye de Parc, en particulier par Sanderus A. *Bibliothecae Belgicae manuscriptae Pars secunda*, Insulis, 1644, p. 170. Cette liste est complète, mais elle intervertit l'ordre de deux opuscles. Elle place, contrairement au ms., le *Liber de Hebdomadibus* avant le *Liber contra detrahentes Religionem*. Ces deux opuscles sont les troisième et quatrième avant-derniers.

Bruxelles (1) contient une suite de vingt-deux opuscules de saint Thomas. Vingt et un appartiennent à la collection accrue, ce qui témoigne de la permanence assez tardive de ce groupement. Un seul apocryphe y paraît, le *De verbo (De natura verbi intellecti)*.

Enfin, signalons, en dernier lieu, le manuscrit 14.546 du fonds latin de la bibliothèque nationale de Paris, à raison de quelques particularités que nous n'avons pas encore rencontrées dans les collections d'opuscules déjà mentionnées.

Ce manuscrit (ancien 635 de Saint-Victor), du début du quatorzième siècle, ou peut-être antérieur, a été étudié en détail par Echard, (2) concurremment avec le n° 238 de la bibliothèque de Sainte-Geneviève, utilisé antérieurement. Ces deux manuscrits forment la base principale sur laquelle le célèbre bibliographe a tenté d'établir la discrimination des opuscules authentiques de saint Thomas. Le manuscrit 14.546 est assez mal ordonné. Il contient deux opuscules en double ; trois autres sont divisés en deux ou trois parties ; si bien que ses articles, au nombre de trente-huit en apparence, ne représentent de fait que trente-deux opuscules. Ce n'est pas toutefois la collection intégrale dont nous nous occupons ici ; mais elle s'y trouve cependant presque entièrement avec vingt-huit opuscules de la collection accrue (3), et à ce titre ce manuscrit confirme hautement l'existence de la collection primitive des trente-deux opuscules. Par contre, nous rencontrons ici quatre opuscules inconnus du catalogue officiel et des manuscrits déjà signalés. Ce sont les *Retractationes, seu concordia dictorum* (pp. 71-79) ; l'*Explanatio dubiorum de tractatu cujusdam* (ff. 150<sup>v</sup>-156<sup>v</sup>) ; les *Articuli iterum remissi* (fol. 163) ; les *Quaestiones super revelationes secreti* (ff. 255<sup>v</sup> 256<sup>v</sup>).

(1) Van den Ghen, *Catal de la bibl. royale de Bruxelles*, III (1903), n° 1573.

(2) *Script. Ord. Praed.*, I, p. 332 b.

(3) Les opuscules manquants sont les n°s suivants de l'Officiel : 1, 8, 47, 68.



Ces quatre derniers opuscles sont, ou authentiques, ou directement rattachés à l'œuvre littéraire de saint Thomas et témoignent de la bonne information de l'auteur de la collection, pour ne pas dire de son esprit critique. Les *Retractationes*, il est vrai, sont un apocryphe ; mais elles se donnent, par une fiction littéraire, comme un écrit de saint Thomas, qui pouvait d'ailleurs paraître utile pour l'étude comparée de certaines de ses doctrines (1). L'*Explanatio dubiorum* est une consultation authentique, mais confidentielle, fournie à Jean de Verceil, maître général de l'ordre des Prêcheurs, touchant diverses propositions du commentaire de Pierre de Tarentaise sur les sentences de Pierre Lombard (2). Les *articuli* sont un doublet authentique mais sans importance doctrinale à raison de sa nature (3). Enfin, le *De secreto* est le procès-verbal d'une commission de théologiens dans laquelle saint Thomas a pris une part essentielle (4). L'addition de ces quatre opuscles à la collection authentique, montre avec quel souci on recherchait à Paris tout ce qui avait appartenu au célèbre maître.

Nous assistons donc ici, avec le manuscrit 14.546 de la bibliothèque nationale à une tentative presque entièrement heureuse de compléter l'héritage littéraire de saint Thomas par l'addition d'écrits ignorés du catalogue officiel, ou non admis par lui ; mais authentiques, ou tout au moins judicieusement choisis. En tout cas, on observera que cette grande collection d'opuscles se défend rigoureusement contre les apocryphes qui vont envahir, ou ont déjà envahi la tradition manuscrite et, malgré ce qui lui est propre, elle est un témoin ferme de la collection des trente-deux opuscles authentiques.

Cette collection dut se former de bonne heure et à Paris, lorsque le catalogue officiel et les écrits inédits de saint

(1) *Des écrits authentiques*, 156 ; *Bulletin thomiste*, I, p. 69.

(2) *Loc. cit.*, p. 123.

(3) *Loc. cit.*, p. 137.

(4) *Loc. cit.*, p. 139.

Thomas y furent transmis. Elle doit remonter aux environs de 1280. En toute hypothèse, elle me paraît antérieure à la fin du treizième siècle.

Ainsi, tandis qu'à Naples, Raynald de Piperno avait travaillé à définir exactement l'œuvre écrite de saint Thomas, on tenta, à Paris, de l'ordonner au point de vue de son usage et de sa transmission, et aussi de la compléter, quand la chose parut possible. C'est ainsi qu'on substitua pour des raisons d'ordre pratique, ainsi que nous l'avons déjà dit, la collection des trente-deux opuscules, à celle des vingt-cinq. De même encore, on ajouta à la série constituée des onze Quodlibets, la reportation inédite qui devint le douzième. Pareillement, les questions disputées *De unione Verbi incarnati*, inachevées et encore inconnues, furent jointes, à leur arrivée à Paris, aux dernières séries de questions disputées et prirent place après celles dites *De virtutibus*. Enfin, nous l'avons vu, on tenta de compléter ultérieurement la série des trente-deux opuscules par l'addition des quatre nouvelles pièces que l'on rencontre dans le manuscrit latin 14.546 de la bibliothèque nationale.

### 3° *L'intrusion des opuscules apocryphes.*

Jusqu'au temps signalé, c'est-à-dire presque vers la fin du treizième siècle, l'héritage littéraire de saint Thomas n'était pas encore contaminé; mais cet état de choses ne devait pas persévérer longtemps. Lorsque les grands catalogues du commencement du quatorzième siècle sont rédigés, à savoir, celui de la *Tabula scriptorum*, un certain nombre d'années avant 1312; celui de Tolomée de Lucques, quelques années à peine avant 1317, et celui de Bernard Guidonis, peu après 1319, l'intrusion d'un groupe notable d'apocryphes dans la collection des opuscules authentiques est déjà un fait accompli et les catalogues, est-il besoin de le dire, ne font qu'enregistrer les données que les

manuscripts leur fournissent. Il y a en effet une concordance frappante entre les premiers grands catalogues signalés et l'état de certains manuscrits contemporains. Ils nous placent, les uns et les autres, en présence de la première irruption d'apocryphes dans la collection des trente-deux opuscules et cette intrusion, peut-on dire, s'opère d'une façon massive, puisqu'il s'agit d'un groupe de sept opuscules. Je réduis ces exposés à un simple sommaire.

Le manuscrit 251 de la bibliothèque municipale d'Avignon, de la fin du treizième siècle, semble-t-il, antérieur, en tout cas, à la rédaction des trois grands catalogues précités, contient une suite de sept opuscules, attribués à frère Thomas de l'ordre des Prêcheurs, mais non à Thomas d'Aquin, ainsi que le portent ordinairement les écrits manuscrits attribués au saint. Le manuscrit d'Avignon contient cette suite d'opuscules :

1° *De instantibus.*

2° *De natura verbi intellectus.*

3° *De principio individuationis.*

4° *De genere.*

5° *De natura accidentium.*

6° *De natura materiae et dimensionibus interminatis.*

7° *De quatuor oppositionibus* (1).

Si nous nous reportons maintenant au manuscrit 238 de la bibliothèque de Sainte-Geneviève, signalé plus haut et qui contient la collection des trente-deux opuscules authentiques, nous trouvons, à la suite, le *De fato secundum fratrem Albertum*, dont l'attribution est sûre. Suivent six opuscules qui ne sont autres que les six premiers du manuscrit 251 d'Avignon dont nous venons d'énumérer le contenu, et ils se présentent dans le même ordre. Le septième, le *De quatuor oppositionibus* manque dans le

(1) Le 8° et dernier opuscule *De formis* est attribué à fr. Jean O. P., probablement, Jean Quidort de Paris O. P. (+ 1306) et ne peut être pris en considération dans le problème qui nous occupe ici.

Sainte-Geneviève et est remplacé par le *De fallaciis*, suivi de la *Concordantia dictorum* (1).

Nous sommes donc ici en présence d'une série de sept ou huit opuscles inconnus du catalogue officiel et aux manuscrits qui ont conservé dans leur pureté les collections des vingt-cinq et des trente-deux opuscles authentiques. En outre cette nouvelle série est homogène, en ce sens qu'elle ne contient aucun des opuscles authentiques. Il est visible que nous avons affaire à une collection étrangère à la tradition des opuscles de saint Thomas. Dans le manuscrit 251 d'Avignon elle forme un tout indépendant de tout autre écrit de saint Thomas et dans le manuscrit 238 de Sainte-Geneviève elle est séparée de la collection des trente-deux opuscles authentiques, par le *De fato* d'Albert le Grand, ce qui indique que nous sommes en présence d'une nouvelle série, soit que l'auteur la croit à tort l'œuvre de saint Thomas, soit simplement, ce qui paraît de beaucoup le plus probable, parce que la doctrine en est thomiste et complète l'œuvre du Maître.

Cette collection primitive de sept ou huit apocryphes (le *De fallaciis* est à peu près sûrement authentique), dont nous constatons l'existence comme formant visiblement un tout, a pénétré dans la collection des trente-deux opuscles authentiques et s'y est maintenue d'abord en un seul bloc, pour s'y diluer ensuite plus ou moins complètement.

Le manuscrit 807 du fonds latin Vatican contient les opuscles de saint Thomas. Il a été procuré, en 1317, par Guillaume Durand O. P., lecteur du couvent de Bordeaux, pour la bibliothèque de Jean XXII (2). Or, les huit pre-

(1) L'opuscule *De aeternitate mundi*, qui clôt la série, est un doublet dont l'insertion après coup provient de ce que son titre manque dans la table des opuscles.

(2) Mandonnet, *La canonisation de saint Thomas d'Aquin*, dans *Mélanges Thomistes*, 1923, Le Saulchoir, Kain (Belgique), p. 44, n. 1, ad finem.

miers numéros de la collection ne sont autres que les huit apocryphes du manuscrit de Sainte-Geneviève. Ils ne sont pas placés dans le même ordre, mais ils restent groupés ensemble, en un seul bloc et au début de la série. La collection primitive des apocryphes ne s'est pas encore disloquée; et lors même qu'elle tend à le faire, comme dans de grands manuscrits de mélanges, qui contiennent de nombreux opuscules de saint Thomas, comme le n° 131 de la bibliothèque publique de Bordeaux, des parties importantes de la collection primitive apocryphe n'y sont pas encore dissociées. Ce manuscrit, en effet, contient la collection des huit apocryphes du manuscrit de Sainte-Geneviève et cinq d'entre eux s'y font encore suite. Pareillement, le manuscrit de mélanges. n° 491 de la Bibliothèque de Bruges, qui paraît ne contenir que cinq des opuscules de la collection primitive des apocryphes, nous les présente aussi groupés ensemble et dans le même ordre que dans le manuscrit de Bordeaux. Il est donc aisé, d'après la tradition manuscrite, de voir l'origine de la première irruption d'apocryphes dans la collection des trente-deux opuscules authentiques. Elle a été une irruption massive de huit opuscules, provenant des manuscrits 238 de Sainte-Geneviève et 251 d'Avignon, ou de manuscrits semblables.

On peut voir aussi maintenant ce qui s'est produit lors de la rédaction des trois grands catalogues des écrits de saint Thomas pendant le premier quart du quatorzième siècle. Ils ont absorbé, comme matière essentielle, le catalogue officiel et, en tant qu'il s'agit de la collection des opuscules, les trente-deux opuscules authentiques, auxquels ils ont joint la collection, plus ou moins intégrale, des huit opuscules apocryphes, ce qui porte le chiffre total vers la quarantaine, ainsi que le déclarent, ou le réalisent, les catalogues de Tolomée et de Guidonis (1).

Ce phénomène d'intrusion est particulièrement visible

(1) *Supra* p. xiii.



dans le catalogue de Tolomée de Lucques. Celui-ci divise sa liste des opuscules en trois parties. La première (n° 26-38) et la seconde (n° 39-50) ne contiennent que des opuscules authentiques (sauf le *De fato*, n° 46), pris de la collection des vingt-cinq opuscules de l'Officiel. Dans sa troisième partie, Tolomée donne d'abord deux opuscules authentiques (n° 51-52) et nous trouvons aussitôt après l'énumération de la collection de six opuscules apocryphes telle qu'on la trouve à la fin du manuscrit 238 de Sainte-Geneviève et, ce qui est très frappant, dans le même ordre. On aurait pu croire que Tolomée, écrivant son catalogue à Avignon, aurait utilisé le manuscrit 251, qui provient du couvent des Prêcheurs de cette ville. Il n'en est rien. Il ne l'a vraisemblablement pas connu, parce qu'il n'a pas introduit dans son catalogue le septième opuscule de ce manuscrit, le *De quatuor oppositionibus*. Comme les six premiers opuscules sont les mêmes et dans le même ordre dans les deux manuscrits 238 et 251, le *De quatuor oppositionibus* aurait dû, aux yeux de Tolomée se trouver suffisamment légitimé, s'il avait connu le manuscrit d'Avignon. En outre, on voit que Tolomée est sous l'influence du manuscrit Sainte-Geneviève, ou d'un autre analogue, dans quelques autres additions qui lui sont propres. Comme lui, son catalogue contient le *De fato* (n° 46), les *Fallaciae* (n° 63) et la *Concordia dictorum* (n° 58). C'est là, avec le *De propositionibus modalibus*, tout ce que Tolomée a adjoint à ses emprunts au catalogue officiel. L'intrusion massive des sept opuscules philosophiques du manuscrit de Sainte-Geneviève dans le catalogue de Tolomée est donc on ne peut plus patente et c'est même à peu près à cela que se réduit l'intrusion, parce que les *Fallaciae* et le *De propositionibus modalibus* sont deux écrits sur lesquels Tolomée avait des informations personnelles et ils sont très probablement authentiques (1244-1245) (1).

(1) *Revue Thomiste*, 1925, p. 126 sq.

Le catalogue de Bernard Guidonis, rédigé d'après l'Officiel et Tolomée, ne dépasse guère ce dernier en fait d'apocryphes. Il y ajoute le *De verbo* (n° 44) et le *De demonstratione* (n° 49). Quant au groupe massif des sept opuscules d'apocryphes, il subit, semble-t-il, l'influence du manuscrit 251 d'Avignon; mais il en omet deux, par inadvertance, peut-on croire, puisqu'ils existent chez Tolomée. En tout cas, les cinq apocryphes de la collection massive qu'il retient sont distribués entre les n°s 40-45, témoignant par ce voisinage de leur origine première.

Le catalogue de la *Tabula*, qui n'a constitué aucune division de sa matière et où l'on ne trouve, en conséquence, aucun groupement bien formel, colloque cependant en tête de son énumération ce qui lui paraît être les opuscules, à la façon et sous l'influence, sans doute, de l'Officiel. Il possède un certain nombre d'apocryphes, ici et ailleurs, qu'on ne rencontre, ni dans les grands manuscrits d'opuscules, ni chez Tolomée, ni chez Guidonis et c'est pourquoi on peut les écarter à priori. Par contre, il a absorbé cinq des six premiers apocryphes du manuscrit 238 de Sainte-Geneviève; mais il les a entièrement dispersés. Il ajoute en propre le *De relatione* (n° 20), un opuscule philosophique qui a pris place dans les collections tardives des opuscules. La *Tabula* témoigne donc, bien que plus faiblement que les deux grands autres catalogues, de l'existence primitive des apocryphes que nous avons rencontrés dans les manuscrits.

En somme, vers le temps de la canonisation de saint Thomas (1323), alors que fut rédigé le dernier des grands catalogues, celui de Bernard Guidonis, les grandes collections d'opuscules et les catalogues des écrits ne connaissent, en dehors de la collection des trente-deux opuscules authentiques que la collection massive des sept opuscules apocryphes des manuscrits 238 de Sainte-Geneviève et 251 d'Avignon, plus les cas isolés des *De Verbo*, *De demonstratione* et *De relatione*.

Une fois constaté comment la collection des sept apocryphes a fait irruption dans la collection des opuscules authentiques, le problème qui se pose est celui de la non-authenticité de ces écrits. La chose paraît manifeste.

Dans le manuscrit 238 de Sainte-Geneviève, comme nous l'avons dit plus haut, c'est après la collection authentique des trente-deux opuscules que paraît la suite des sept opuscules en discussion. Ils sont nettement séparés de ce qui précède par l'insertion préalable du *De fato secundum fratrem Albertum*. La série des opuscules de saint Thomas est donc interrompue et achevée. Ce qui suit explique suffisamment sa présence par cela que ce sont des opuscules thomistes. Ils ne sont jamais dit d'ailleurs être de saint Thomas d'Aquin. Le manuscrit 251 d'Avignon contient, et dans le même ordre, les six premiers opuscules de la précédente collection et aucun opuscule sûrement authentique.

Or, est-il vraisemblable qu'une pareille collection d'opuscules ait été constituée sans qu'aucun opuscule authentique y ait pris place ? Cela est contre toute vraisemblance, comme il est également invraisemblable que le catalogue officiel ait ignoré toute cette littérature, en bloc ou en détail, lui qui exclut expressément toute addition ultérieure à l'héritage de saint Thomas tel qu'il l'énumère.

En outre ces sept opuscules ne portent aucun état civil, contrairement à ce qui se produit pour chacun des vingt-cinq du catalogue officiel, dans lequel chaque article se présente avec l'indication des circonstances, ou occasions, de sa confection. Si saint Thomas avait écrit les sept opuscules apocryphes, il y aurait annexé comme aux autres une note historique, puisque ce procédé est appliqué constamment vingt-cinq fois.

Enfin, la doctrine de plusieurs de ces opuscules, sinon de tous, est inassimilable à celle de saint Thomas. C'est le cas, en particulier du *De natura materiae* et du *De genere* qui est fait avec des emprunts à d'autres écrits de saint

Thomas, dans des conditions qui excluent absolument la main du maître. Quant au *De instantibus* il est attribué par une main du quatorzième siècle à Thomas de Sutton, dans un manuscrit du fonds latin, Vatican, n° 806. On y lit (fol. 25) : *Credo tractatus iste de instantibus fuerit editus a fratre Thoma de Sutona Anglico* (1). Le fait que plusieurs de ces opuscules sont certainement apocryphes, et n'y en aurait-il qu'un seul le raisonnement vaudrait, cela témoigne que toute la collection, qui est homogène au point de vue de l'authenticité ou de la non-authenticité, est véritablement une collection d'écrits apocryphes.

Par quels motifs les auteurs des premiers grands catalogues ont-ils été conduits à incorporer dans leur inventaire la collection plus ou moins intégrale des sept opuscules apocryphes? Parce qu'ils les ont trouvés matériellement joints à la collection des trente-deux opuscules authentiques, comme dans le manuscrit de Sainte-Geneviève. Secondement parce que la collection de ces apocryphes dans le manuscrit 251 d'Avignon est attribuée à *Frère Thomas de l'ordre des Prêcheurs*, et que la doctrine en est thomiste. Ils ont cru pouvoir identifier le Thomas des opuscules apocryphes avec saint Thomas lui-même, ce en quoi ils ont été dans l'erreur. Les opuscules en question sont de doctrine thomiste et même parfois de doctrine ultra-thomiste, parce qu'ils ont la préoccupation visible de concorder, ou d'unifier certaines doctrines divergentes de saint Thomas, ce en quoi ils dépassent la pensée du maître, mais ils n'en sont pas moins, pour le fond, ou le principal dans la ligne doctrinale de saint Thomas. On comprendra qu'il ne faut utiliser ces productions qu'avec beaucoup de prudence.

Quelle peut bien être l'origine de cette première collec-

(1) Ehrle Fr. *Thomas de Sutton*, dans *Festschrift G. v. Hertling*, Kempten-München, 1917, p. 452, n. 2.

tion d'apocryphes thomistes? Leur attribution à frère Thomas de l'ordre des Prêcheurs dans le manuscrit d'Avignon et du *De instantibus* à Thomas de Sutton, dans le manuscrit Vatican, nous invitent à penser à ce dernier. L'examen de quelques points de doctrine m'avaient conduit depuis un certain nombre d'années à cette persuasion. Plusieurs de nos apocryphes rentrent dans la préoccupation personnelle de ce théologien : défendre la doctrine de saint Thomas en résolvant les difficultés que les premiers adversaires soulevèrent contre cette doctrine. Sutton était un très fort logicien et c'est fréquemment par le procédé logique qu'il aborde les problèmes et résout les difficultés. La composition de ce groupe de sept opuscules, en tant qu'il peut être l'œuvre de Thomas de Sutton, me paraît tomber entre 1280 et 1290 et probablement plus près de la seconde date.

Une fois opérée l'irruption de la collection massive des sept opuscules apocryphes dans celle des trente-deux authentiques, et cet état de choses étant propagé et confirmé par les trois grands catalogues du début du quatorzième siècle, les barrières prudemment élevées par le catalogue officiel contre toute addition indue aux écrits de saint Thomas étaient fatalement brisées. Il ne subsista plus qu'une idée, joindre aux écrits du Maître tout ce qui paraissait s'en réclamer à un titre quelconque, fut ce titre le plus fragile en soi. Cette tendance subsista jusqu'aux premières éditions des opuscules et à celle des œuvres complètes ordonnée par saint Pie V.

Il serait sans intérêt ni utilité ici de dresser une liste des opuscules apocryphes au fur et à mesure de leur apparition dans les manuscrits et les catalogues du quatorzième et du quinzième siècle. Signalons toutefois l'existence d'une seconde collection d'apocryphes qui a contaminé, à son tour, l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, parce que cette collection d'apocryphes, jointe à la première, représente avec elle le gros des opuscules inauthentiques qui ont pris place dans



les œuvres complètes et dont plusieurs sont parfois encore utilisés de nos jours.

On rencontre dans le manuscrit 14.709, latin, de la bibliothèque nationale une collection homogène de huit opuscules apocryphes, sans aucun écrit authentique. Un de ces opuscules, le premier, est commun avec la première collection d'apocryphes, le *De natura accidentium*. Ceux qui lui font suite sont : 2 *De sensu communi*, 2 *De fato* (d'Albert le Grand), 4 *De natura loci*, 5 *De universalibus*, 6 *De sensu respectu singularium*, 7 *De suppositionibus*, 8 *De natura syllogismorum*.

Quelques-uns de ces apocryphes, tels les n<sup>os</sup> 4, 5 et 6, sont constitués avec des extraits de saint Thomas, ou rédigés d'après différents passages de ses écrits. C'est à ce titre vraisemblablement qu'ils lui ont été attribués. Il en est de même de quelques autres qui n'ont pas encore été nommés : *De tempore*, *De potentis animae*, *De natura luminis*, *De quo est et quod est*. J'ai eu l'occasion d'indiquer jadis les sources de ces apocryphes (1).

#### 4 Les premières éditions des opuscules.

Ce désarroi dans la tradition des opuscules de saint Thomas fut mis en évidence et considérablement accru dans la seconde moitié du quinzième siècle, grâce à l'invention de l'imprimerie.

Lorsque Pierre de Bergame, du couvent dominicain de Bologne, donna, en 1473, la première édition de sa Table des écrits de saint Thomas, il dressa simultanément un inventaire des écrits, dont celui des opuscules. Ces derniers y sont au nombre de cinquante; puis, quand vers 1485, un Prêcheur français anonyme, qui se qualifie de *didascalus*, donna l'édition de sa *Summa opusculorum*,

(1) *Des écrits authentiques*, à la section *Des écrits apocryphes*, p. 147 sq.

en complétant la liste de Pierre de Bergame; mais en respectant l'ordre établi par lui, il présenta au public une collection de soixante-huit opuscules, tout en maintenant des doutes sur un certain nombre d'entre eux. Ce fut ce travail qui réédité par deux autres Prêcheurs italiens, Paul Soncinas (Milan, 1488) et Antoine Pizzamano (Venise 1490), fournit la base essentielle à l'édition dite de saint Pie V (Rome, 1570-71). L'historique de ces premières éditions a été traité de main de maître bibliographe par le P. B. Kruitwagen O.F.M., dans son ouvrage : *S. Thomae de Aquino summa opusculorum anno circiter 1485 typis edita vulgati opusculorum textus princeps* (1), auquel Mgr. A. Pelzer a ajouté de utiles et intéressantes précisions sur quelques points de détail (2). Nous n'avons pas à nous arrêter à cet historique des premières éditions des opuscules aujourd'hui très bien tiré au clair. Le seul point que nous ayons à signaler ici, c'est que dans l'inventaire des opuscules, de Pierre de Bergame à l'édition de saint Pie V, c'est en tête de la collection que les vingt-cinq de l'officiel et les trente-deux de la collection accrue mais authentique ont pris place, à quelque peu de chose près; (3) ce qui témoigne de l'action exercée encore à longue distance par ce qui avait existé à l'origine, ainsi que nous l'avons exposé plus haut.

Quant à ce qui regarde l'authenticité, ces éditions des opuscules du quinzième et du seizième siècle ne peuvent servir à la déterminer. Ce sont de simples témoins de l'état anarchique auquel la collection des opuscules avait abouti vers la fin du quinzième siècle. Ainsi que nous l'avons vu, la tradition dans les manuscrits et les catalogues était altérée dès les débuts du quatorzième siècle, sinon un peu plus tôt. Des professionnels de l'histoire, comme Tolomée de Luc-

(1) Le Saulchoir, Kain (Belgique), 1924, dans *Bibliothèque Thomiste* IV.

(2) *Bulletin thomiste*, I, p. 347 sq.

(3) Voyez le tableau dans Kruitwagen, p. 74.

ques et Bernard Guidonis, n'ont pu la rétablir même alors ; mais ont, au contraire, consacré ses premières déformations. Que pouvait-il en être un siècle et demi plus tard.

5° *Les opuscules authentiques ajoutés à la collection des trente-deux.*

A côté de l'intrusion des apocryphes dans l'héritage littéraire de saint Thomas, on doit signaler l'apport successif de quelques petits écrits authentiques et qui prennent naturellement place parmi les opuscules. Ils sont peu nombreux et étaient restés hors de l'officiel pour des raisons diverses que nous avons eu jadis l'occasion de dire (1). On constate leur apparition dès le début du quatorzième siècle, dans les manuscrits et les catalogues. C'est ainsi que *Explanatio dubiorum*, relative à Pierre de Tarentaise paraît déjà dans la collection d'opuscules du manuscrit 14.546 du fonds latin de la bibliothèque nationale et que nous avons antérieurement signalé. Tolomée enregistre ainsi que Guidonis l'*Officium corporis Christi*. Le premier enregistre les deux opuscules de logique *De fallaciis* et *De propositionibus modalibus*, dont j'avais rejeté autrefois l'authenticité, mais que je crois, aujourd'hui je l'ai déjà dit, être à peu près sûrs.

Vers la fin du quinzième siècle, avec les éditions des opuscules on voit paraître la lettre de saint Thomas *De emptione et venditione ad tempus*, sur l'authenticité de laquelle il ne peut y avoir de doute, et l'*Epistola de modo studendi* qu'on trouve dans des manuscrits du commencement du quatorzième siècle.

Enfin, depuis le milieu du siècle dernier, quelques opuscules nouveaux ont été publiés, tels les *Piae praeceps* et l'*Epistola ad Bernadum abbatem Casinensem*, et, plus récemment les deux *Principia*, ou discours, de saint Thomas lors de l'ouverture de ses cours comme bachelier bibli-

(1) *Des écrits authentiques*, p. 115 sq.

que (1252) et comme maître à l'université de Paris (1256). Les *Piae praece*s ne présentent pas la même sécurité que les suivants, mais on les rencontre déjà au commencement du quatorzième siècle. On trouvera toutes ces pièces dans la présente édition.

### 6° *Classification des manuscrits d'opuscules.*

De ce que nous avons dit au cours de cette introduction, il résulte que la tradition manuscrite des opuscules se présente en des états assez divers ; mais il est cependant possible de dresser une classification qui mette en évidence l'évolution suivie par la collection primitive des opuscules. Sans doute, certains manuscrits, à raison de leur contenu, pourraient passer sans beaucoup d'illogisme d'une section à une autre ; mais le plus ordinairement les manuscrits prennent place normalement sous chacune des rubriques que nous allons établir.

On rencontre les opuscules de saint Thomas soit à l'état de groupe, ou à l'état sporadique (VI). Dans le premier cas, on a affaire à des groupes d'apocryphes (V), ou à des groupes d'authentiques, et le groupement de ces derniers peut être intentionnel parce qu'on a voulu faire une véritable collection des opuscules de saint Thomas, ou bien on les a simplement réunis en plus ou moins grand nombre avec les écrits d'autres auteurs dans des manuscrits de simples mélanges (IV). Dans les collections proprement dites d'opuscules de saint Thomas, les unes sont contaminées (III) par la présence d'un certain nombre d'apocryphes et ici la dose respective des authentiques et des apocryphes peut être assez variable ; les autres collections, au contraire, sont pures et ne contiennent pas d'apocryphes. Parmi ces dernières les unes sont constituées par les vingt-cinq opuscules enregistrés par l'Officiel (I) et les autres par les trente-deux de la collection augmentée (II), ainsi que nous l'avons antérieurement décrite. Nous obtenons donc cette

suite, en lui restituant son ordre normal que nous avons renversé pour simplifier notre exposé.

I. Collection primitive des vingt-cinq opuscles authentiques.

II. Collection accrue des trente-deux opuscles authentiques.

III. Collections plus ou moins fortement contaminées.

IV. Manuscrits de mélanges.

V. Collections d'apocryphes.

VI. Opuscles sporadiques, authentiques, ou apocryphes.

## II. — LA PRÉSENTE ÉDITION DES OPUSCULES

L'édition des opuscles de saint Thomas, donnée en 1881, par la maison Lethielleux étant épuisée et aucune autre édition n'étant aujourd'hui dans le commerce, il était urgent de fournir au public le moyen de se procurer ces écrits qu'on ne trouve que dans les œuvres complètes devenues elles-mêmes très rares et à des prix inabordables pour la plupart des étudiants et des dévots des études thomistes. On a profité de l'occasion de cette nouvelle édition pour lui faire subir les perfectionnements dont elle était capable.

L'ancienne édition présentait deux inconvénients principaux : elle était incomplète et elle ne discernait pas les opuscles authentiques des opuscles apocryphes. La présente édition a cherché à obvier à ce double inconvénient.

Tout d'abord, elle a complété la collection des opuscles. D'après ce que nous avons dit précédemment, le groupe des opuscles, à prendre cette notion formellement, comme l'avait fait le catalogue officiel, ne comportait que vingt-cinq écrits ; mais, on l'a vu aussi, pour des besoins d'ordre pratique, la collection des opuscles est devenue, de fait, la collection des *Opera minora* de saint Thomas ; non pas en ce sens qu'un certain nombre de ces écrits ne soient



d'une étendue assez considérable, mais en ce sens qu'ils se distinguent des autres grands ouvrages ou catégories d'écrits que constituent les autres œuvres de saint Thomas : les Commentaires sur les Sentences, la Somme contre les Gentils, la Somme théologique, les Expositions sur les livres de la Bible et les écrits d'Aristote. Les opuscules représentent donc, aujourd'hui tout ce que l'on possède de saint Thomas en dehors des grandes compositions que nous venons d'énumérer, sauf les sermons que nous avons écartés, à l'exception de celui prononcé à l'occasion de l'institution de la fête du *Corpus Christi* (1264) et que nous avons joint à l'office du Très Saint Sacrement.

Nous avons ainsi été conduit à ajouter vingt-deux opuscules authentiques à l'ancienne édition qui en contenait, authentiques et apocryphes compris, le chiffre de quarante-sept, ce qui donne présentement un total de soixante-neuf écrits. On trouvera, en particulier, dans ces additions, des traités d'une importance primordiale pour la connaissance des doctrines de saint Thomas et qui n'existent que dans les œuvres complètes, tels les expositions sur le *De causis* et le *De divinis nominibus* du pseudo-Denys, le *De regimine Judaeorum*, etc. Au reste, voici les numéros des opuscules de cette édition qui ont été ajoutés à l'ancienne : 1, 7, 9, 10, 12, 14 à 25 inclusivement, 38 à 41, 44, 45, 69.

L'ancienne édition n'avait pas fait de répartition entre les écrits authentiques et les autres. Après ce que nous avons antérieurement établi il n'était plus possible de laisser les choses en le même état. C'est pourquoi nous avons distribué le tout en trois sections : les opuscules authentiques (nos 1-41); les à peine douteux (nos 42-45) et les apocryphes (nos 46-69). Les premiers ont été distribués en opuscules philosophiques et en opuscules théologiques et toutes les sections, dans la mesure du possible, présentent leur contenu dans une suite logique.

La section des authentiques est admise comme telle aujourd'hui par tout le monde. Le *De secreto* (n° 41), nous

avons eu l'occasion de le dire, n'est pas un ouvrage de saint Thomas, mais bien le procès-verbal d'une commission dont le maître a fait partie et qui présente à ce titre un intérêt doctrinal.

Les quatre écrits indiqués comme douteux le sont à peine, surtout les *Propositiones modales* et les *Fallaciae*.

Quant aux apocryphes que nous avons retenus, ils représentent ce qu'il y a de plus intéressant dans cette catégorie d'écrits. Nous n'avons pas cru devoir les exclure parce qu'ils ont été souvent utilisés, au moins quelques-uns d'entre eux, par les interprètes anciens et même récents de saint Thomas et il peut être utile de s'y reporter à l'occasion. Ils jouent d'ailleurs un rôle notable dans l'histoire primitive du Thomisme. J'ai dit avec quelle réserve ils doivent être consultés dès qu'on veut juger par eux de certaines positions doctrinales de saint Thomas.

On rencontrera, dans cette série des opuscules apocryphes, quelques numéros qui demandent quelques éclaircissements. Ainsi l'opuscule *De differentia verbi divini et humani* (n° 61) est une simple coupure faite dans le prologue de l'exposition sur l'Évangile de saint Jean. A ce titre c'est bien un texte authentique ; mais ce n'est pas saint Thomas qui l'a réduit à l'état d'opuscule. Le *De fato* (n° 67) est une question qui appartient incontestablement à Albert le Grand, ainsi que le *De pulchro et bono* (n° 68), qui n'est autre qu'un extrait moderne de son long commentaire inédit sur le *De divinis nominibus* du pseudo-Denys (1).

Quant au texte des opuscules, il représente celui qui est depuis longtemps vulgarisé, soit dans la partie ancienne, soit dans la partie nouvelle. La première, dont les clichés avaient été conservés, n'a que le caractère d'un nouveau tirage et il était impossible de la modifier. Dès lors, il n'y avait pas lieu de réviser sur les manuscrits la partie nouvelle, ce qui eût d'ailleurs demandé un travail considérable

(1) *Des écrits authentiques*, p. 154.

et long à exécuter. Nous avons dû faire une œuvre d'urgence et l'on voudra bien en excuser les imperfections à raison même des circonstances. D'ailleurs, tel qu'il se présente dans son ensemble, le texte des opuscules n'offre pas de difficulté au point de vue doctrinal et si quelques fautes d'impression ou autres peuvent s'y rencontrer à l'occasion, les lecteurs un peu avertis n'auront pas de peine à s'en aviser.

Il aurait été utile pour plus d'un lecteur des opuscules qu'une notice historique ait été consacrée à chacun des authentiques et des douteux ; mais l'exécution d'un pareil programme exigerait un développement assez considérable de cette introduction que d'aucuns pourront peut-être trouver déjà trop longue. Dans cet ordre d'idées, ce qu'il importe le plus de connaître c'est la date de composition des opuscules authentiques. Lorsqu'on veut suivre le développement de la pensée de saint Thomas, il est nécessaire de lire les passages parallèles de ses écrits dans leur ordre chronologique. C'est pourquoi nous donnons ici la date de composition des opuscules, conformément à ce que nous avons indiqué dans la *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas*, en y ajoutant, une fois ou l'autre, une plus grande précision. La lettre *v*, placée devant une date signifie *vers*, c'est-à-dire approximativement, et le point d'interrogation, quand il la suit, signifie que la date n'est pas certaine. A défaut de l'une ou l'autre de ces indications, la date nous paraît exacte. Le premier chiffre est le numéro de l'opuscule dans la présente édition et la date est le chiffre, ou les chiffres, qui l'accompagne.

1 = 1269-72 ; 2 = 1255 ; 3 = 1273 ; 4 = 1270 ; 5 = 1273 ;  
 6 = 1270 ; 7 = 1272-73 ; 8 = 1256 ; 9 = v. 1257-58 ; 10 =  
 1269-72 ; 11 = 1265-67 ? ; 12 = 1269-72 ; 13 = 1272-73 ;  
 14 = après 1259 ; 15 = 1261-62 ; 16 = 1257-58 ; 17 = 1269-  
 72 ; 18 = 1269-72 ; 19 = 1269-72 ; 20 = 1263 ; 21 = 1271 ;  
 22 = après 1264 ; 24 = 1271 ; 25 = janvier 1274 ; 26 = 1261-  
 62 ; 27 = 1263 ; 28 = 1257 ; 29 = 1269 ; 30 = 1270 ; 31 = v.

1260 ; 32 = v. 1260 ; 33 à 36 = 1273 ; 37 = 1264 ; 38 = 1264 ; 39 = 1252 ; 40 = 1256 ; 41 = 1269 ; 42 = 1244-45 ; 43 = 1244-45 ; 44-45 = ?.

La numérotation des opuscules est différente dans plusieurs des éditions des œuvres complètes de saint Thomas et il va sans dire que la présente édition affecte aussi d'un chiffre nouveau la suite des opuscules. C'est pourquoi on ne saurait trop inviter les auteurs qui citent les opuscules à ne pas les désigner par un numéro d'ordre, même en indiquant à quelle édition on se réfère. Il est impossible que les hommes d'étude aient à leur disposition toutes les éditions de saint Thomas. C'est pourquoi un opuscule doit toujours être cité par son titre et ses subdivisions, quand elles existent. Rien n'empêche d'ailleurs qu'on y joigne l'indication du volume et de la page en indiquant de quelle édition on se sert (1).

FR. P. MANDONNET O. P.

Bellevue, 8 sept. 1926.

(1) Je prie mes lecteurs de vouloir bien corriger, comme il suit, deux erreurs de l'édition des *Questions disputées* (1925) et des *Questions quodlibétiques* (1926) de saint Thomas donnée par la maison Lethielleux.

Dans les *Questions disputées* : rectifier, dans le t. III, la disposition des parties constitutives du *De virtutibus*, dont l'ordre logique et chronologique est le suivant : (1270-71) 1° *De virtutibus in commun-* (13 questions ou articles) ; 2° *De virtutibus cardinalibus* (13 qq.) ; 3° *De spe* (4 qq.). — (1271-72) ; 4° *De caritate* (13 qq.) ; 5° *De correctione fraterna* (2 qq.).

Dans les *Questions quodlibétiques*, introduction, p. vi, rectifier la première partie du tableau d'après le suivant, dont on trouvera la justification dans mon étude : *Saint Thomas d'Aquin créateur de la dispute quodlibétique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, octobre-décembre, 1926 et suivant.

*Premier enseignement.*

(1256-1259)

1256 (N) — Quodl. VII.

1257 (P) — manque.

» (N) — Quodl. VIII.

1258 (P) — Quodl. IX.

» (N) — Quodl. X.

1259 (P) — Quodl. XI.





# TABULA GENERALIS

## OPUSCULORUM OMNIUM

---

### I. — *Prima pars.* — **Opuscula genuina Philosophica.**

TOMUS I. INTRODUCTIO CRITICA. R. P. MANDONNET O. P.

1. DE OPERATIONIBUS OCCULTIS NATURAE.
2. DE PRINCIPIIS NATURAE.
3. DE MIXTIONE ELEMENTORUM.
4. DE AETERNITATE MUNDI.
5. DE MOTU CORDIS.
6. DE UNITATE INTELLECTUS.
7. DE SUBSTANTIIS SEPARATIS.
8. DE ENTE ET ESSENTIA.
9. EXPOSITIO SUPER BOETIUM DE HEBDOMADIBUS.
10. EXPOSITIO SUPER LIBRUM DE CAUSIS.
11. DE REGNO.
12. DE REGIMINE JUDAEORUM.

### TOMUS II. — **Opuscula genuina theologica.**

13. BREVIS COMPILATIO THEOLOGIAE.
14. EXPOSITIO SUPER DIONYSIUM DE DIVINIS NOMINIBUS.

### TOMUS III.

15. DE ARTICULIS FIDEI ET SACRAMENTIS ECCLESIAE.
16. EXPOSITIO SUPER BOETIUM DE TRINITATE.
17. IN QUIBUS POTEST HOMO LICITE UTI JUDICIO ASTRORUM.
18. DE SORTIBUS.
19. DE FORMA ARSOLUTIONIS POENITENTIA SACRAMENTALIS.
20. RESPONSIO SUPER MATERIA VENDITIONIS.
21. DECLARATIO TRIGINTA SEX QUAESTIONUM.
22. DECLARATIO QUADRAGINTA DUO QUAESTIONUM.
23. DECLARATIO CENTUM ET OCTO DUBIORUM.
24. DECLARATIO SEX QUAESTIONUM.
25. RESPONSIO AD DOMINUM BERNARDUM, ABBATEM CASINENSEM.
26. DE RATIONIBUS FIDEI.
27. CONTRA ERRORES GRAECORUM.

### TOMUS IV.

28. CONTRA IMPUGNANTES DEI CULTUM ET RELIGIONEM.
29. DE PERFECTIONE VITAE SPIRITUALIS.
30. CONTRA DOCTRINAM RETRAHENTIUM A RELIGIONE.

31. EXPOSITIO CIRCA PRIMAM DECRETALEM DE FIDE CATHOLICA ET SUMMA TRINITATE.

32. EXPOSITIO CIRCA SECUNDAM DECRETALEM.

33. COLLATIONES DE CREDO IN DEUM.

34. COLLATIONES DE PATER NOSTER.

35. COLLATIONES DE DECEM PRAECEPTIS.

36. COLLATIONES DE AVE MARIA.

37. OFFICIUM CORPORIS CHRISTI.

38. SERMO SANCTI THOMAE DE AQUINO DE FESTO CORPORIS CHRISTI.

39. PRINCIPIUM FRATRIS THOMAE DE AQUINO DE COMMENDATIONE ET PARTITIONE SACRAE SCRIPTURAE.

40. BREVE PRINCIPIUM FRATRIS THOMAE DE AQUINO DE COMMENDATIONE SACRAE SCRIPTURAE.

41. DE SECRETO.

*Secunda Pars. — Opuscula vix dubia.*

42. DE PROPOSITIONIBUS MODALIBUS.

43. DE FALLACIIS.

44. EPISTOLA DE MODO STUDENDI.

45. PIAE PRECES.

*TOMUS V. Tertia pars. — Opuscula spuria.*

46. SUMMA TOTIUS LOGICAE ARISTOTELIS.

47. DE NATURA SYLLOGISMORUM.

48. DE DEMONSTRATIONE.

49. DE INVENTIONE MEDII.

50. DE QUATUOR OPPOSITIS.

51. DE PRINCIPIO INDIVIDUATIONIS.

52. DE NATURA MATERIAE ET DIMENSIONIBUS INDETERMINATIS

53. DE NATURA GENERIS.

54. DE NATURA ACCIDENTIS.

55. DE TEMPORE.

56. DE INSTANTIBUS.

57. DE NATURA LOCI.

58. DE NATURA LUMINIS.

59. DE PLURITATE FORMARUM.

60. DE POTENTIIS ANIMAE.

61. DE DIFFERENTIA VERBI DIVINI ET HUMANI.

62. DE NATURA VERBI INTELLECTUS.

63. DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI.

64. DE SENSU RESPECTU SINGULARIUM ET INTELLECTU RESPECTU UNIVERSALIUM.

65. DE UNIVERSALIBUS : TRACTATUS PRIMUS.

66. TRACTATUS SECUNDUS.

67. DE FATO.

68. DE PULCHRO ET BONO.

69. DE CONCORDANTIIS IN SEIPSUM.

---

## OPUSCULUM I.

### DE OPERATIONIBUS OCCULTIS NATURAE AD QUEMDAM MILITEM ULTRA MONTANUM.

(EDIT. ROM. XXXIV).

Quoniam in quibusdam naturalibus corporibus quaedam naturales actiones apparent, quarum principia maxime apprehendi non possunt; requisivit a me vestra dilectio, ut quid super his mihi videatur, transcriberem. Videmus siquidem quod corpus elementorum in se dominantium motus sequitur; puta quod lapis movetur ad medium secundum proprietatem terrae dominantis in eo; metalla etiam secundum proprietatem aquae habent frigidandi virtutem. Quaecumque igitur actiones et motus elementorum corporum sunt secundum proprietatem et virtutem elementorum, ex quibus talia corpora componuntur. Tales autem actiones et motus habent manifestam originem, de qua nulla emergit dubitatio. Sunt autem quaedam operationes talium corporum, quae a virtutibus elementorum causari non possunt: puta quod magnes attrahit ferrum, et quod quaedam medicinae quosdam determinatos humores purgant, et determinatis corporis partibus. Oportet igitur tales actiones in altiora principia reducere. Est autem considerandum, quod aliquod agens inferius secundum superioris agentis virtutem dupliciter agit vel movetur. Uno modo inquantum actio procedit ab eo secundum formam vel virtutem sibi impressam a superiori agente, sicut luna illuminata per lumen a sole receptum. Alio modo agit per solam virtutem superioris agentis nulla forma recepta ad agendum, sed per solum motum a superiori agente movetur, sicut carpentator utitur serra ad secandum. Quae quidem sectio est principaliter actio artificis, secundo vero serrae inquantum ab artifice movetur: non

quod talis actio sequatur aliquam formam vel virtutem quae in serra remaneat post motionem artificis. Si quae enim elementaria corpora a superioribus agentibus aliquas actiones vel motus participant, oportet altero dictorum modorum hoc esse : scilicet quod tales actiones consequantur aliquas formas vel virtutes impressas corporibus elementatis a superioribus agentibus, vel quod tales actiones consequantur solam motionem elementatorum corporum a dictis agentibus. Superiora autem agentia, quae naturam elementorum et elementatorum excedunt sunt non solum corpora coelestia, sed etiam superiores substantiae separatae. Ex utrisque autem aliquae actiones vel motus in corporibus inferioribus inveniuntur, quae non procedunt ab aliqua forma inferioribus corporibus impressa, sed, solum ex superiorum agentium motione : aqua enim maris fluens et refluens talem motum sortitur praeter proprietatem elementi ex virtute lunae, non per aliquam formam sibi impressam, sed ex lunae motione, qua scilicet aqua movetur a luna. Apparent etiam quarundam nigromanticarum imaginum quidam effectus, qui procedunt non ab aliquibus formis quas susceperint dictae imagines, sed a daemonum actione qui in dictis imaginibus operantur : quod quidem quandoque contingere credimus operatione divina, vel bonorum Angelorum : quod enim ad umbram Petri Apostoli sanarentur infirmi, vel ad tactum reliquiarum alicujus sancti aliqua aegritudo pellatur, non fit per aliquam formam his corporibus inditam, sed solum per operationem divinam quae his corporibus utitur ad tales effectus. Patet autem non omnes operationes corporum elementatorum occultas operationes habentium esse tales. Primo quidem, quia dictae operationes quae non consequantur aliquam formam impressam, non inveniuntur communiter in omnibus quae sunt ejusdem speciei : non enim omne os nec omnes reliquiae sanctorum tangendo sanant, sed aliquorum, et aliquando : nec omnes imagines hujus modi habent effectus, nec omnis aqua fluit et refluit secundum motum lunae. Quaedam vero operationes occultae in quibusdam inveniuntur corporibus, quae similiter inveniuntur in omnibus quae sunt ejusdem speciei, sicut omnis magnes attrahit ferrum. Unde

relinquitur tales operationes consequi aliquod intrinsecum principium commune habentibus hanc speciem. Deinde operationes, de quibus supra dictum est, non semper ex hujusmodi habitibus procedunt : cujus evidens signum est quod non proveniunt ex aliqua virtute indita et permanente, sed solo motu alicujus superioris agentis; sicut serra non semper secatur lignum sibi conjunctum, sed solum quando ad hunc effectum ab artifice movetur. Quaedam vero operationes occultae sunt corporum inferiorum, quae quodcumque adhibentur suis passivis, similes effectus producant; sicut rheubarbarum semper purgat determinatum humorem. Unde relinquitur, talem actionem provenire ex aliqua virtute insita et permanente in tali corpore. Restat autem considerare, quod sit istud principium intrinsecum permanens a quo tales operationes procedunt. Patet autem hoc principium potentiam quamdam esse : potentiam enim dicimus principium intrinsecum quo agens agit, vel patiens patitur; quae quidem potentia secundum quod refertur ad ultimum in quo aliquid potest, accipit nomen et rationem virtutis. Talis autem virtus quae est talium actionum vel passionum principium, maxime ostenditur ex forma rei specifica derivari : omne enim accidens quod est alicujus speciei proprium, derivatur ex principiis essentialibus illius speciei : et inde est quod ad demonstrandum proprias passiones de suis subjectis, accipimus pro causa definitionem designantem essentialia principia rei. Est autem essentiae et quidditatis principium forma in determinata materia existens. Oportet igitur tales virtutes procedere a formis talium rerum secundum quod in propriis materiis existunt. Deinde, cum natura rei dicatur forma vel materia illius; si qua virtus rei ab his non derivetur, non erit tali rei naturalis virtus, et per consequens nec actio vel passio a tali virtute procedens, erit naturalis. Tales autem actiones quae sunt praeter naturam, non sunt diuturnae, sicut quod aqua calefacta calefacit; actiones autem occultae, de quibus nunc loquimur, eodem modo se habent semper, vel ut frequenter. Relinquitur ergo virtutes quae sunt harum actionum principia, essentialia esse, et a forma procedere secundum quod in tali materia existit. Formarum



autem substantialium Platonici quidem principium attribuebant in substantiis separatis, quas species vel ideas vocabant, quarum imagines dicebant esse formas naturales materiae impressas. Sed hoc principium non potest sufficere. Primo quidem, quia oportet faciens simile esse facto. Id autem quod fit in rebus naturalibus, non est forma, sed compositum ex materia et forma; ad hoc enim aliquid fit, ut sit: proprie autem esse dicitur compositum subsistens; forma autem dicitur esse id quod aliquid est. Non igitur forma proprie est id quod fit, sed compositum. Id igitur quod facit res naturales esse, non est forma tantum, sed compositum. Deinde formas absque materia existentes oportet immobiles esse, quia motus est actus existentis in potentia, quod primae materiae convenit: unde oportet quod semper eodem modo se habeant. A causa autem eodem modo se habente procedunt formae eodem modo se habentes: quod quidem in formis inferiorum corporum non apparet propter generationem et corruptionem talium corporum. Relinquitur igitur quod principia formarum talium corporum corruptibilium sint corpora coelestia, quae diversimode se habentia secundum accessum et recessum, generationem et corruptionem causant in his inferioribus. Procedunt tamen tales formae a substantiis separatis ut primis principiis, quae mediante virtute et motu corporum coelestium imprimunt formas apud se intellectas in materiam corporalem. Et quia actiones et virtutes corporum naturalium ex formis specificis causari ostendimus; consequens est quod ulterius reducantur, sicut in altiora principia, in corpora coelestia, vel in virtutes coelestium corporum, et adhuc ulterius in substantias separatas intellectuales. Utrorumque autem horum principiorum vestigium quoddam apparet in ipsis naturalium rerum operationibus: nam quod talia naturae opera fiant cum quadam transmutatione, et secundum certum cuiusdam temporis spatium, provenit ex corpore coelesti, per cuius motum temporis mensura definitur. Sed a substantiis separatis intellectualibus invenitur in naturae operationibus, quod determinatis viis ad determinatos fines, rerum ordine et congruentissimo modo procedunt, sicut et ea quae fiunt ab arte: ita quod totum

opus naturae videtur opus esse cuiusdam sapientis, propter quod natura dicitur sagaciter operari. Opus autem sapientis oportet esse ordinatum : hoc enim proprie ad sapientem dicimus pertinere, ut omnia congruo ordine disponat. Quia igitur formae inferiorum corporum proveniunt ex sapientia substantiae separatae mediante virtute et motu corporum coelestium, oportet in his formis inferiorum corporum quemdam ordinem inveniri : ita scilicet, quod quaedam sint imperfectiores et materiae propinquiore, quaedam autem perfectiores et proximiores superioribus agentibus : imperfectissimae vero formae et maxime materiae propinquae, sunt formae elementorum, ex quibus inferiora corpora componuntur (1) materialiter : quae quidem tanto sunt nobiliora, quanto a contrarietate elementorum magis recedentia, ad quamdam aequalitatem mixtionis accedunt; propter quam quodammodo assimilantur corporibus coelestibus, quae sunt ab omni contrarietate aliena. Illud autem quod est ex contrariis compositum, neutrum est actu contrariorum, sed potentia tantum. Et ideo, quanto talia corpora ad maiorem aequalitatem mixtionis accedunt, tanto nobiliorem formam sortiuntur a Deo : quale est corpus humanum, quod est temperatissimae mixtionis, ut probat bonitas tactus in hominibus, et nobilissimam formam habet, scilicet animam rationalem. Virtutes autem et actiones oportet formis proportionari a quibus procedunt. Et inde est quod formas elementorum quae sunt maxime materiales, consequuntur qualitates activae et passivae, puta calidum, frigidum, humidum, siccum et alia similia quae pertinent ad materiae dispositionem. Formae vero mixtorum, scilicet inanimatorum corporum, puta lapidum, metallorum, mineralium, propter virtutes et actiones quas ab elementis participant ex quibus componuntur : quasdam alias virtutes et actiones nobiliores habent consequentes formas eorum specificas; puta, quod aurum laetificat cor, saphirus sanguinem constringit; et sic semper ascendendo, quanto formae specificae sunt nobiliores, tanto virtutes et operationes ex eis

(1) Hic in Cod. S. Vict. hoc opusculum explicit, et legitur ad marg. :  
« De hoc tractatu deficit unum bonum folium. »

procedentes excellentiores existunt : intantum quod nobilissima forma, quae est anima rationalis habet virtutem et operationem intellectivam, quae non solum transcendunt virtutem et actionem elementorum, sed etiam omnem virtutem et actionem corporalem. Ex extremis autem formis oportet de mediis iudicium sentire (1). Sicut enim virtus calefaciendi et infrigidandi est in igne et aqua consequens proprias eorum formas; et virtus et actio intellectualis in homine consequens animam rationalem; ita omnes virtutes et actiones mediorum corporum transcendentes virtutes elementorum, consequuntur eorum proprias formas, et reducuntur sicut in altiora principia in virtutes corporum coelestium, et adhuc altius in substantias separatas. Ex talibus enim principiis formae inferiorum corporum derivantur, excepta sola rationali anima, quae ita ab immateriali causa procedit, scilicet a Deo, quod nullo modo causatur ex virtute corporum coelestium; alioquin non posset habere virtutem et operationem intellectualem a corpore penitus absolutam. Quia igitur tales virtutes et operationes a forma specifica derivantur, quae est communis omnibus individuis ejusdem speciei, non est possibile quod aliquod individuum alicujus speciei aliquam talem virtutem vel actionem obtineat praeter alia individua ejusdem speciei, ex hoc scilicet quod est sub determinato situ corporum coelestium generatum. Possibile tamen est quod in uno individuo ejusdem speciei virtus et operatio consequens speciem remissius vel intensius inveniatur secundum diversam dispositionem materiae et diversum situm corporum coelestium in generatione hujus vel illius individui. Ex hoc autem ulterius patet, quod formae artificiales sunt accidentia quaedam quae non consequuntur speciem : non enim potest esse quod aliquod artificiatum aliquam operationem et virtutem a corpore coelesti in sua operatione participet vel sortiatur ad producendum ex virtute indita aliquos effectus naturales transcendentes elementorum virtutes. Tales autem virtutes si quae essent in artificiatis, ex coelestibus corporibus nullam formam consequerentur; cum forma artificis aliud nihil sit quam ordo,

(1) An : « sumere ? »

compositio et figura, ex quibus prodire non possunt tales virtutes et actiones. Unde patet quod si quas tales virtutes artificiatæ perficiant, puta quod ad aliquam sculpturam moriantur serpentes aut immobilitentur animalia vel laedantur, non procedit hoc ab aliqua virtute indita et permanenti, sed ex virtute agentis extrinseci, quod utitur talibus sicut instrumentis ad suum effectum. Nec potest dici quod tales actiones proveniant ex virtute corporum coelestium, quia naturaliter agunt in ista inferiora; et ex eo quod aliquod corpus sic vel sic figuretur, nullam idoneitatem majorem vel minorem habet ad recipiendum impressionem naturalis agentis : unde non est possibile quod imagines vel sculpturae quae fiunt ad aliquos effectus singulares producendos, efficaciam habeant ex corporibus coelestibus, licet sub certis constellationibus fieri videantur; sed solum ab aliquibus superioribus agentibus, qui per imagines et sculpturas operantur. Sicut autem imagines ex materia naturali fiunt, sed formam sortiuntur ex arte; ita et verba humana materiam quidem habent naturalem, scilicet sonos ab hominis ore prolatos, sed significationem quasi formam habent ab intellectu suas conceptiones per tales sonos exprimente. Unde pari ratione nec verba humana habent efficaciam ad aliquam immutationem corporis naturalis, sed solum ex aliqua spiritali substantia. Hae enim actiones quae per talia verba fiunt, vel per quascumque imagines vel sculpturas, vel quaevis talia, non sunt naturales, utpote non procedentes a virtute intrinseca, sed tantum extrinseca; sed sunt ad superstitionem pertinentes. Actiones vero quas supra diximus consequi formas corporum, sunt naturales, utpote ex principiis intrinsecis procedentes. Et haec de operationibus et actionibus occultis ad praesens dicta sufficiant.

---

## OPUSCULUM II.

### DE PRINCIPIIS NATURAE AD FRATREM SILVESTRUM.

(EDIT. ROM. XXXI.)

Quoniam quoddam potest esse, licet non sit, quoddam vero jam est: illud quod potest esse et non est, dicitur esse potentia; illud autem quod jam est, dicitur esse actu. Sed duplex est esse: scilicet esse essentiale, sive esse substantiale rei, ut hominem esse; et hoc est esse simpliciter. Est autem aliud esse accidentale, ut hominem esse album; et hoc est esse secundum quid. Ad utrumque autem esse est aliquid in potentia: aliquid enim est in potentia ut sit homo, ut sperma et sanguis menstruus; aliquid in potentia ut si album, ut homo; tamen illud quod est in potentia ad esse accidentale, potest dici materia, sicut sperma hominis, et homo albedinis. Sed in hoc differunt: quia illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia ex qua; quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur materia in qua. Item, proprie loquendo, illud quod est in potentia ad esse substantiale, dicitur materia prima; quod autem est in potentia ad esse accidentale, dicitur subjectum: subjectum enim dat esse accidenti, scilicet existendi, quia accidens non habet esse nisi per subjectum: unde dicitur quod accidentia sunt in subjecto, non autem dicitur quod forma substantialis sit in subjecto. Et secundum hoc differt materia a subjecto: quia subjectum est, quod non habet esse ex eo quod aliquid ei advenit, sed quod est per se, et habet esse completum, ut homo non habet esse per albedinem. Sed materia dicitur quod habet esse ex eo quod sibi advenit, quia de se esse incompletum, immo nullum esse habet, ut dicit Commentator in 2 de Anima. Unde, simpliciter loquendo, forma dat esse materiae, accidens autem non dat esse subjecto, sed subjectum accidenti; licet aliquando ponatur unum pro alio, scilicet materia pro subjecto, et e contrario. Sicut autem omne quod est in potentia, potest dici materia, ita omne a quo habet aliquid esse, quodcumque esse sit illud, sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma: sicut homo, cum sit potentia albus, fit per albedinem actu albus; et sperma cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur quod forma est actus: quod autem facit esse actu substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis. Et



quia generatio est motus ad formam, duplici formæ respondet duplex generatio : formæ substantiali respondet generatio simpliciter; formæ accidentali respondet generatio secundum quid. Quando enim introducitur forma substantialis, dicitur aliquid fieri simpliciter, sicut dicimus homo fit, vel homo generatur; quando autem introducitur forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri simpliciter, sed fieri hoc: sicut quando homo fit albus, non dicitur simpliciter hominem fieri vel generari, sed fieri vel generari album. Et huic duplici generationi opponitur duplex corruptio : scilicet simplex, et secundum quid. Generatio vero et corruptio simpliciter non sunt nisi in genere substantiæ; generatio vero et corruptio secundum quid sunt in omnibus aliis generibus. Et quia generatio est quædam mutatio de non esse, vel de non ente ad esse, vel ad ens, e contrario autem corruptio debet esse de esse vel ente ad non esse vel non ens. Non autem ex quolibet non esse fit generatio; sed ex non ente quod est ens in potentia: sicut idolum ex cupro, quod est idolum in potentia, et non actu. Ad hoc autem quod sit generatio, tria requiruntur : scilicet ens in potentia, quod est materia ; et non esse actu, quod est privatio; et id per quod fit actu, quod est forma : sicut quando ex cupro fit idolum, cuprum quod est in potentia ad formam idoli, est materia; hoc autem quod est infiguratum sive indispositum, est privatio; figura autem a qua dicitur idolum, est forma. Non autem forma substantialis : quia cuprum ante adventum figuræ habet esse actu, et ejus esse non dependet ab illa figura, sed est forma accidentalis : omnes enim formæ artificiales sunt accidentales : ars enim non operatur nisi circa id quod jam constitutum est in esse perfecto a natura. Sunt igitur tria principia naturæ, scilicet materia et forma et privatio : quorum scilicet forma, est id propter quod fit generatio; alia duo sunt ex parte ejus ex quo est generatio. Unde materia et privatio sunt idem subjecto, sed differunt ratione : idem enim est æs et infiguratum ante adventum formæ; sed ex alia ratione dicitur æs, et ex alia infiguratum : unde privatio dicitur principium non per se, sed per accidens, qui scilicet coincidit cum materia; sicut dicimus quod est per accidens, quod medicus ædificat : non enim ex eo quod medicus, sed ex eo quod domificator est, quod coincidit in medico in eodem subjecto. Sed duplex est accidens : scilicet necessarium, quod non separatur a re, sicut risibile homini ; et non necessarium, quod separatur, sicut album ab homine. Unde, licet privatio sit principium per accidens, non tamen sequitur quod non sit necessarium ad generationem, quia materia a privatione nunquam denudatur : in quantum enim est sub una forma, habet privationem alterius, et e contra : sicut in igne est privatio aëris, et in aëre est privatio

ignis. Et sciendum quod, cum generatio sit ex non esse, non dicimus quod negatio sit principium, sed privatio: quia negatio non determinat subjectum. Non videre enim potest dici etiam æ non entibus, ut chimæra non videt; et iterum de entibus quæ non sunt nata habere visum, sicut de lapidibus. Sed privatio non dicitur nisi de determinato subjecto, in quo scilicet natus est fieri habitus: sicut cæcitas non dicitur nisi de his quæ sunt nata videre. Et quia generatio non fit ex non ente simpliciter, sed ex non ente, quod est in aliquo subjecto, et non in quolibet, sed in determinato: non enim ex quolibet non igne fit ignis, sed ex tali non igne, circa quem nata sit fieri forma ignis: ideo dicitur quod privatio est principium, et non negatio. Sed in hoc differt ab aliis, quia alia sunt principia et in esse et in fieri: ad hoc enim quod fiat idolum, oportet quod sit æs, et quod ulterius sit figura idoli; et iterum, quando est jam idolum, oportet hæc duo esse. Sed privatio est principium in fieri, et non in esse, quia dum fit idolum, oportet quod non sit idolum: si enim esset, non fieret, quia quicquid fit non est, nisi in successivis, ut in tempore et motu; sed ex quo jam idolum est, non est ibi privatio idoli, quia affirmatio et negatio non sunt simul; similiter nec privatio et habitus. Item privatio est principium per accidens, ut supra est expositum; alia vero sunt principia per se. Ex dictis ergo patet quod materia per se differt a forma, et privatione secundum rationem. Materia enim est id in quo intelligitur forma et privatio, sicut in cupro intelligitur forma et infiguratam; quandoque tamen materia denominatur cum privatione, quandoque sine privatione: sicut æs cum fit materia idoli, non importat privationem, quia ex hoc quod dico æs, non intelligitur indispositum sive infiguratam; sed farina cum sit materia respectu panis, importat in se privationem formæ panis: quia ex hoc quod dico *farina*, significatur indispositio sive inordinatio opposita formæ panis. Et quia in generatione materia sive subjectum permanet, privatio vero non, nec compositum ex materia et privatione: ideo materia, quæ non importat privationem, est permanens; quæ autem importat, est transiens. Et est sciendum quod quædam materia habet compositionem formæ: sicut æs, cum sit materia respectu idoli, ipsum tamen æs est compositum ex materia et forma: et ideo æs non dicitur materia prima, quia habet formam; illa autem materia quæ intelligitur sine qualibet forma et privatione, sed est subjecta formæ et privationi, dicitur materia prima, propter hoc quod ante ipsam non est materia alia; et hæc dicitur *yle*, hoc est, chaos, vel confusio, græce. Et quia omnis definitio et omnis cognitio est per formam; ideo materia prima non potest per se definiri nec cognosci, sed per comparisonem ad formam: ut dicatur quod illud est materia prima,

quod hoc modo se habet ad omnes formas et privationes, sicut æs (1) ad idolum et infiguratum; et hæc dicitur simpliciter prima. Potest etiam aliquid dici materia prima respectu alicujus generis: sicut aqua respectu liquabilium; quæ tamen non est prima simpliciter; quia est compositum ex materia et forma, unde habet materiam priorem. Et sciendum est quod materia prima, et etiam forma non generatur neque corrumpitur, quia omnis generatio est ex aliquo ad aliquid. Id autem ex quo est generatio, est materia; id autem ad quod est generatio, est forma. Si ergo materia et forma generarentur, materiæ esset materia, et formæ esset forma, et sic infinitum. Unde generatio non est nisi compositi, proprie loquendo. Sciendum est etiam quod materia prima dicitur una numero in omnibus. Sed unum numero dicitur duobus modis: scilicet quod habet unam formam determinatam in numero, sicut Socrates; et hoc modo materia prima non dicitur una numero, cum in se non habeat aliquam formam. Dicitur etiam aliquid unum numero, quia est sine dispositionibus quæ faciunt differre secundum numerum; et hoc modo dicitur materia prima unum numero, quia intelligitur sine omnibus dispositionibus quæ faciunt differre numero, vel a quibus est differentia in numero. Sciendum etiam quod, licet materia prima non habeat in sua ratione aliquam formam vel privationem, sicut in ratione æris non est figuratum vel infiguratum; materia tamen nunquam denudatur a forma et privatione: quandoque enim est sub una forma, quandoque sub alia. Per se autem nunquam potest esse: quia cum in ratione sua non habeat aliquam formam, non potest esse in actu, cum esse actu non sit nisi a forma; sed est solum in potentia. Et ideo, quicquid est in actu, non potest dici materia prima. Ex dictis ergo patet tria esse principia naturæ: scilicet materiam, formam, et privationem; sed non sunt hæc sufficientia ad generationem. Quod enim est in potentia, non potest se reducere ad actum: sicut cuprum quod est in potentia ad idolum, non facit se idolum, sed indiget operante, ad hoc quod forma idoli exeat de potentia in actum. Forma etiam non potest se extrahere de potentia in actum, et loquor de forma generati, quam dicimus esse terminum generationis: forma enim non est nisi in facto esse; quod autem operatur est in fieri, dum res fit. Oportet ergo præter materiam et formam aliquod principium esse, quod agat; et hoc dicitur causa efficiens, vel movens, vel agens, vel unde est principium motus. Et quia, ut dicit Aristoteles in 2 Mētaφ., omne quod agit, non agit nisi intendendo aliquid, oportet esse aliud quartum, id scilicet quod intenditur ab operante; et hoc dicitur finis. Et sciendum quod, licet omne agens tam naturale quam volun-

(1) *Al.*, sicut est.

tarium intendat finem, non tamen sequitur quod omne agens cognoscat finem, vel deliberet de fine. Cognoscere autem finem est necessarium in his quorum actiones non sunt determinatæ, sed se habent ad opposita, sicut sunt agentia voluntaria; et ideo oportet quod cognoscant finem, per quem suas actiones determinent. Sed in agentibus naturalibus sunt actiones determinatæ: unde non est necessarium eligere ea quæ sunt ad finem; et ponit exemplum Avicenna de citharædo, quem non oportet de qualibet percussione chordarum deliberare, cum percussiones sint determinatæ apud ipsum: alioquin esset inter percussiones mora, quod esset absonum. Magis autem videtur de operante voluntarie quod deliberet, quam de agente naturali. Et ita patet per locum a majori, quod si agens voluntarie, de quo magis videtur, non deliberat aliquando: ergo nec agens naturale. Ergo possibile est agens naturale sine deliberatione intendere finem: et hoc intendere nihil aliud est, quam habere naturalem inclinationem ad aliquid. Ex dictis patet quod sunt quatuor causæ: scilicet materialis, efficiens, formalis, et finalis. Licet autem principium et causa dicantur convertibiliter, ut dicitur 5 Metaph., tamen Aristoteles in lib. Phys., ponit quatuor causas et tria principia: causas enim accipit tam pro extrinsecis quam pro intrinsecis. Materia autem et forma dicuntur intrinsecæ rei, eo quod sunt partes constituentes rem; efficiens autem et finalis dicuntur extrinsecæ, quia sunt extra rem. Sed per principia accipit solum causas intrinsecas; privatio autem non nominatur inter causas, quia est principium per accidens, ut dictum est. Et cum dicimus quatuor esse causas, intelligimus de causis per se, ad quas tamen omnes causæ per accidens reducuntur: quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Et licet Aristoteles ponat principia pro causis intrinsecis in 1 Physic., tamen, ut dicitur 5 Metaph., principium proprie dicitur de causis extrinsecis, elementum vero de causis quæ sunt partes rei, scilicet de causis intrinsecis, causa vero de utrisque. Tamen aliquando ponitur unum pro alio: omnis enim causa potest dici principium, et omne principium causa; sed tamen causa videtur addere supra principium communiter dictum: quia id quod est principium, sive ex eo consequatur esse posterioris, sive non, potest esse principium, sicut faber dicitur principium cultelli, quia ex ejus operatione cultelli est esse. Sed quando aliquid movetur de albedine in nigredinem, dicitur quod albedo est principium illius motus; et universaliter omne id a quo incipit motus, dicitur principium: tamen albedo non est id ex cuius esse consequitur esse posterioris, scilicet nigredinis. Sed causa solum dicitur de illo principio, ex quo consequitur esse posterioris: unde dicitur quod causa est id ex cuius esse consequitur aliud. Et ideo illud



principium a quo incipit motus, non potest dici per se causa, et si dicatur principium : et propter hoc privatio ponitur inter principia, et non inter causas, quia privatio est id a quo incipit generatio. Sed potest dici etiam causa per accidens, in quantum coincidit cum materia, sicut supra dictum est. Elementum autem non proprie dicitur, nisi de causis ex quibus est compositio rei, quæ proprie sunt materiales ; et iterum non de qualibet causa materiali, sed de illa ex qua est prima compositio : sicut non dicimus quod membra sint elementa hominis, quia membra etiam componuntur ex aliis ; sed dicimus quod terra et aqua sunt elementa, quia non componuntur ex aliis corporibus, sed ex ipsis est prima compositio corporum naturalium : unde Aristoteles 5, Metaph., dicit quod elementum est ex quo componitur res primo, et est in ea, et non dividitur secundum formam. Expositio primæ particulæ, scilicet « Id ex quo componitur res primo », patet per antedicta. Secunda particula, scilicet « Et est in ea », ponitur ad differentiam illius materiæ quæ ex toto corrumpitur per generationem : sicut panis est materia sanguinis, sed non generatur sanguis nisi corrumpatur panis ; unde panis non remanet in sanguine : unde non potest dici panis elementum sanguinis ; sed elementa oportet aliquo modo manere, cum non omnino corrumpantur, ut dicitur in lib. de Gener. Tertia particula, scilicet « Et non dividitur secundum formam », id est, speciem, ponitur ad differentiam eorum quæ habent partes diversas in forma, id est, in specie : sicut manus, cujus partes sunt caro et ossa, quæ differunt secundum speciem ; sed elementum non dividitur in partes diversas secundum speciem, sicut aqua, cujus quælibet pars est aqua : non enim oportet ad esse elementi ut non dividatur per quantitatem, sed sufficit si non dividatur secundum formam ; et si etiam nullo modo dividatur, dicitur elementum, sicut litteræ sunt elementa dictionum. Patet ergo ex dictis quod principium aliquo modo est plus quam causa ; et causa, in plus quam elementum. Et hoc est quod dicit Commentator in 5 Metaph.

Viso autem quod sunt quatuor genera causarum, sciendum est quod non est impossibile quod idem habeat plures causas, ut idolum, cujus causa est cuprum et artifex, artifex : ut efficiens ; cuprum autem ut materia. Nec est impossibile ut idem sit causa contrariorum : sicut gubernator est causa salutis navis et submersionis ; sed hujus per suam absentiam, illius per suam præsentiam, ut dicit Philosophus, 2 Phys. Sciendum est etiam quod non est impossibile ut aliquid idem sit causa et causatum, non quidem respectu ejusdem, sed diversimode : ut ambulatio est aliquando causa sanitatis ut efficiens, sed sanitas est causa deambulationis ut finis. Deambulatio enim est aliquando causa sanita-



tis, et propter sanitatem; et etiam corpus est materia animæ, anima vero forma corporis. Efficiens vero dicitur causa respectu finis, cum finis non sit in actu nisi per operationem agentis; sed finis dicitur causa efficientis, cum efficiens non operetur nisi per intentionem finis : unde efficiens est causa illius quod est finis, ut puta deambulatio, ut sit sanitas; non tamen facit finem esse finem. Et ideo non est causa causalitatis finis, id est, non facit finem esse causam finalem: sicut medicus facit sanitatem esse in actu, non tamen facit quod sanitas sit finis. Finis etiam non est causa illius quod est efficiens, sed est causa ut efficiens sit efficiens: sanitas enim non facit medicum esse medicum, et dico de sanitate quæ fit operante medico; sed facit quod medicus sit efficiens. Unde finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens; et similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam; cum materia non suscipiat formam nisi propter finem, et formam non perficit materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis: materia etiam dicitur causa formæ, in quantum forma non est nisi in materia; et similiter forma est causa materiæ, in quantum materia non habet esse in actu, nisi per formam: materia enim et forma dicuntur relative ad invicem, ut dicitur 2 Physicor. Dicuntur etiam relative ad compositum sicut pars ad totum, et sicut simplex ad compositum; et similiter compositum dicitur ad partes. Sed quia omnis causa, in quantum est causa, est naturaliter prior suo causato, sciendum est quod prius dicitur duobus modis, ut dicit Aristoteles in 3 de Anima: per quorum diversitatem potest dici aliquid prius et posterius respectu ejusdem, et causa et causatum. Dicitur enim aliquid prius altero generatione et tempore, et iterum substantia et complemento. Cum enim operatio naturæ procedat ab imperfecto ad perfectum, et ab incompleto ad completum; imperfectum est prius perfecto, scilicet generatione et tempore, sed perfectum est prius imperfecto substantia: sicut potest dici quod vir est ante puerum secundum substantiam et complementum, sed puer est ante virum generatione et tempore. Sed licet in rebus generabilibus imperfectum sit prius perfecto, et potentia actu, considerando quod in uno et eodem prius est imperfectum quam perfectum, et potentia quam actus, simpliciter tamen loquendo, oportet actum et perfectum prius esse: quia quod reducit potentiam ad actum, actu est; et quod perficit imperfectum, perfectum est. Materia quidem est prior forma generatione et tempore; prius est enim id cui aliquid advenit; quam in quod advenit; sed forma est prior materia substantia et complemento, quia materia non habet esse completum nisi per formam. Similiter etiam efficiens est prius fine, generatione et tempore,

cum ab efficiente fiat motus ad finem; sed finis est prior efficiente in quantum est efficiens substantia et complemento, cum actio efficientis non compleatur nisi per finem. Ergo istæ duæ causæ, scilicet materialis et efficiens, sunt prius per viam generationis; sed forma et finis sunt prius per viam perfectionis. Et notandum quod duplex est necessitas: absoluta et conditionalis. Necessitas quidem absoluta est, quæ procedit a causis prioribus in viam generationis, quæ sunt materia et efficiens: sicut necessitas mortis quæ provenit ex materia et dispositione contrariorum componentium; et hæc dicitur absoluta, quia non habet impedimentum: dicitur etiam necessitas materiæ. Necessitas autem conditionalis procedit a causis posterioribus in generatione, scilicet forma et fine: sicut dicimus quod necessarium est esse conceptionem, si debeat generari homo; et ista dicitur conditionalis, quia nunc mulierem concipere non est necessarium simpliciter, sed sub conditione, scilicet si debeat generari homo; et hæc dicitur necessitas finis. Et notandum quod tres causæ possunt incidere in unum, scilicet forma, finis, et efficiens: sicut patet in generatione ignis: ignis enim generat ignem: ergo ignis est causa efficiens in quantum generat: et iterum ignis est causa formalis, in quantum facit esse actu quod prius erat in potentia; et iterum finis est, in quantum terminantur ad ipsum operationes agentis, et in quantum est intentus ab agente. Sed duplex est finis: scilicet generationis, et rei generatæ; sicut patet in generatione cultelli: forma enim cultelli est finis generationis; sed incidere, quod est operatio ipsius cultelli, est finis generati, scilicet cultelli. Finis autem generationis coincidit cum duabus dictis causis aliquando: scilicet quando fit generatio a simili in specie, sicut homo generat hominem, et oliva olivam, quod non potest intelligi de fine rei generatæ. Sciendum tamen quod finis incidit cum forma in idem numero: quia est idem numero, quod est forma generati et finis generationis; sed cum efficiente non incidit in idem numero, sed in idem specie: impossibile est enim ut faciens et factum sint idem numero, sed possunt esse idem specie: unde quando homo generat hominem, homo generans et generatus sunt in numero diversi, sed idem specie. Materia autem non coincidit cum aliis; et hoc quia materia, ex eo quod est ens in potentia, habet rationem imperfecti, sed aliæ causæ cum sint actu, habent rationem perfecti; perfectum autem et imperfectum non coincidunt in idem.

Viso ergo quod quatuor sunt causæ, scilicet efficiens, formalis, materialis et finalis, sciendum est quod quælibet ipsarum causarum dicitur multis modis. Dicitur enim aliquid causa per prius, aliquid causa per posterius; sicut dicimus quod ars et medicus sunt causa sanitatis; sed ars est causa per prius,

et medicus per posterius ; et similiter in causa formali, et in aliis causis. Et nota quod semper debemus ducere quæstionem ad causam primam : ut si quærat, Quare iste est sanus? Respondendum est quod medicus sanavit eum ; et iterum, quare medicus sanavit eum? propter artem sanandi quam habet. Sciendum est etiam quod idem est dictum causa propinquior, quod causa posterior ; et causa remota, quod causa prior. Unde istæ duæ divisiones causarum, aliqua per prius, aliqua per posterius ; et causarum, aliqua propinqua, aliqua remota : idem significant. Hoc autem observandum est quod semper illud quod universalius est, causa remota dicitur ; quod autem specialius. causa propinqua : sicut dicimus quod forma hominis propinqua, est sua definitio, scilicet animal rationale, sed animal est magis remotum, et iterum substantia remotior. Omnia enim superiora sunt formæ inferiorum ; et similiter materia idoli propinqua est cuprum, sed remota est metallum, et iterum remotior, corpus. Item causarum alia est causa per se, alia per accidens : causa per se dicitur quæ est causa alicujus rei in quantum hujusmodi, sicut ædificator est causa domus, et lignum materia scamni ; causa per accidens dicitur illa quæ accidit causæ per se, sicut dicimus quod grammaticus ædificat. Grammaticus enim dicitur causa ædificans per accidens, non in quantum grammaticus ; sed in quantum accidit ædificatori quod sit grammaticus ; et similiter est in aliis causis. Item causarum quædam est simplex, quædam composita : simplex causa, quando solum causa dicitur illud quod per se est, causa vel solum id quod per accidens est ; ut si dicamus ædificatorem esse causam domus, et similiter si dicamus medicum esse causam domus ; composita autem causa est quando utraque dicitur causa ; ut si dicamus . ædificator medicus est causa domus. Potest etiam dici causa simplex, secundum quod exponit Avicenna, illud quod sine adjunctione alterius est causa : sicut cuprum est causa idoli sine adjunctione alterius materie : ex cupro enim fit idolum ; et sicut dicitur quod medicus facit sanitatem, vel quod ignis calefacit. Composita autem causa est, quando oportet plura advenire ad hoc quod sit causa : sicut unus homo non est causa motus navis, sed multi ; et sicut unus lapis non est materia domus, sed multi. Item causarum quædam est actu, quædam potentia : causa in actu est, quæ causat actum, ut ædificator dum ædificat, vel cuprum cum ex eo fit idolum ; causa in potentia est, quæ licet non causet rem in actu, potest tamen causare : sicut ædificator, non quod ædificet, sed quia potest ædificare, et cuprum, dum non est idolum. Et sciendum quod, loquendo de causis in actu, necessarium est causam et causatum simul esse, ita quod si unum sit, et alte-

rum : si enim sit ædificator in actu, oportet quod ædificet ; et si sit ædificatio in actu, oportet quod sit ædificator in actu. Sed hoc non est necessarium in causis quæ solum sunt in potentia. Sciendum est autem quod causa universalis comparatur causato universali, et causa singularis comparatur causato singulari, sicut dicimus quod ædificator est causa domus, et hic ædificator hujus domus. Sciendum est etiam quod, loquendo de principiis intrinsecis, scilicet materia et forma, secundum convenientiam et differentiam principiatorum, et convenientiam et differentiam principiorum : quædam sunt idem numero, ut Socrates et hic homo, demonstrato Socrate ; quædam sunt diversa numero et idem specie, sicut Socrates et Plato, qui, licet differant numero, conveniunt tamen in specie humana ; quædam vero differunt in specie, sed sunt idem genere, sicut homo et asinus conveniunt in genere animalis ; quædam vero sunt diversa in genere, sed sunt idem solum secundum analogiam, sicut substantia et quantitas, quæ non conveniunt in aliquo genere, sed conveniunt solum secundum analogiam : conveniunt enim solum in eo quod est ens. Ens autem non est genus, quia non prædicatur univoce sed analogice. Et ad hujus intelligentiam sciendum est quod tripliciter aliquid prædicatur de pluribus : scilicet univoce, æquivoce et analogice. Univoce quidem prædicatur aliquid secundum idem nomen et secundum eandem rationem, id est, definitionem, sicut animal prædicatur de homine et asino : utrumque enim dicitur animal, et uterque est substantia animata sensibilis, quod est definitio animalis. Æquivoce prædicatur, quod prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et secundum diversam rationem : sicut canis dicitur de latrabili et de sidere cœlesti, qui conveniunt in nomine, et non in definitione neque significatione : id enim quod significatur per nomen est definitio, sicut dicitur 4 Metaph. Analogice dicitur prædicari, quod prædicatur de pluribus quorum rationes et definitiones sunt diversæ, sed attribuuntur uni alicui eidem : sicut sanum dicitur de corpore animalis, et de urina et potione, sed non ex toto idem significat in omnibus tribus : dicitur enim de urina, ut de signo sanitatis, de corpore ut de subjecto, de potione ut de causa ; sed tamen omnes istæ rationes attribuuntur uni fini, scilicet sanitati. Aliquando enim ea quæ conveniunt secundum analogiam et proportionem et comparisonem, attribuuntur uni fini, sicut patuit in prædicto exemplo sanitatis ; aliquando uni agenti, sicut medicus dicitur de eo qui operatur sine arte, ut vetula, et etiam de instrumentis, sed per attributionem ad genus, quod est medicina ; aliquando autem per attributionem ad unum subjectum, ut ens dicitur de substantia, quantitate, qualitate, et aliis prædicamentis : non

enim ex toto est eadem ratio qua substantia est ens, et qualitas, et omnia alia. Sed omnia dicuntur ens ex eo quod attribuntur substantiæ, quæ est aliorum subjectum. Et ideo ens dicitur per prius de substantia, et per posterius de aliis. Et ideo ens non est genus substantiæ et aliorum prædicamentorum, quia nullum genus prædicatur secundum prius et posterius de suis speciebus, sed ens prædicatur analogice : et hoc est quod dicimus quod substantia et quantitas differunt genere, sed sunt idem secundum analogiam. Eorum ergo quæ sunt idem numero, etiam forma et materia sunt idem numero, sicut Tullii et Ciceronis. Eorum autem quæ sunt idem specie diversaque numero, materia et forma non sunt eadem numero, sed specie, sicut Socratis et Platonis ; et similiter eorum quæ sunt idem genere, ut anima et corpus asini et equi differunt specie, sed sunt idem genere ; et similiter eorum quæ conveniunt secundum analogiam sive proportionem tantum, principia quidem sunt eadem secundum analogiam tantum, sive proportionem. Materia enim et forma et privatio, sive potentia et actus, sunt principia substantiæ et aliorum generum. Tamen materiæ, substantiæ et quantitatis forma similiter et privatio differunt genere ; sed conveniunt secundum proportionem solum in hoc quod, sicut materia substantiæ se habet ad substantiam in ratione materiæ, ita se habet materia quantitatis ad quantitatem : sicut tamen substantia est cæterorum causa, ita principia substantiæ sunt principia omnia aliorum.

---



### OPUSCULUM III.

## DE MIXTIONE ELEMENTORUM AD MAGISTRUM PHILIPPUM DE CASTROCÆLI.

(EDIT. ROM., XXXIII.)

Hoc opusculum invenitur quoad ipsa ejus verba in Commentario ejusdem S. Thomæ in Aristotelem (*De Gener. et Corruptione*, lib. 1 Lec. xxiv).

Dubium apud multos esse solet, quomodo elementa sint in mixto. Videtur autem quibusdam quod, qualitatibus activis et passivis elementorum ad medium aliququaliter deductis per alterationem, formæ substantiales elementorum maneat : si enim non remaneant, videtur esse corruptio quædam elementorum, et non mixtio. Rursus si forma substantialis corporis mixti sit actus materiæ, non præsuppositis formis simplicium corporum, tunc simplicia corpora, elementorum amittent rationem : est enim elementum ex quo componitur aliquid primo, et est in eo, et est indivisibile secundum speciem : sublatis enim formis substantialibus, non sic ex simplicibus corporibus corpus mixtum componetur, quod in eo remanent. Est autem impossibile sic se habere : impossibile est enim materiam secundum idem diversas formas suscipere elementorum. Si igitur in corpore mixto formæ substantiales elementorum salventur, oportebit diversis materiæ partibus eas inesse. Materiæ autem diversas partes accipere est impossibile, nisi præintellecta quantitate in materia : sublata enim quantitate, substantia remanet indivisibilis, ut patet 1 Physic. Ex materia autem sub quantitate existente, et forma substantiali adveniente, corpus physicum constituitur. Diversæ igitur partes materiæ formis elementorum subsistentes plurimum corporum rationem suscipiunt. Multa autem corpora impossibile est simul esse. Non igitur in qualibet parte corporis mixti erunt quatuor elementa ; et sic non erit vera mixtio, sed secundum sensum, sicut accidit in congregatione invisibilium, sive insensibilium corporum propter parvitatem. Amplius, omnis formasubstantialis propriam requirit dispositionem in materia, sine qua esse non potest : unde alteratio est via ad generationem et corruptionem. Impossibile est autem in idem convenire propriam dispositionem, quæ requiritur ad formam ignis, et quæ requiritur ad formam aquæ, quia secundum tales dispositiones ignis et aqua sunt contraria. Con

traria autem impossibile est simul esse in eodem adæquate. Impossibile est igitur quod in eadem parte mixti sint formæ substantiales ignis et aquæ. Si igitur mixtum fiat, remanentibus formis substantialibus simplicium corporum, sequitur quod non sit vera mixtio, sed ad sensum solum, quasi juxta se positis partibus insensibilibus propter parvitatem. Quidam autem volentes utrasque rationes evitare, in majus inconveniens inciderunt. Ut enim mixtiones elementorum ab eorum corruptione distinguerent, dixerunt formas quidem substantiales elementorum remanere in mixto aliquammodo; sed ne cogerentur dicere mixtionem ad sensum, et non secundum veritatem, posuerunt quod formæ elementorum non remanent in mixto secundum suum complementum, sed in quoddam medium reducantur : dicunt enim quod formæ elementorum suscipiunt magis et minus, et habent contrarietatem ad invicem. Sed quia hoc palam repugnat opinioni et dicti Philosophi dicentis in Prædic. quod substantiæ nihil est contrarium, et quod non suscipit magis et minus; ulterius procedunt, et dicunt quod formæ elementorum sunt imperfectissimæ, utpote materiæ primæ propinquiores : unde sunt mediæ inter formas substantiales et accidentales; et sic, in quantum accedunt ad naturam formarum accidentalium, magis et minus suscipere possunt, licet habeant contrarietatem ad invicem. Hæc autem positio multipliciter est improbabilis. Primo, quia esse aliquid medium inter substantiam et accidens est omnino impossibile : esset enim medium inter affirmationem et negationem. Proprium enim accidentis est esse in subjecto, substantiæ vero in subjecto non esse. Formæ autem substantiales sunt quidem in materia, non autem in subjecto : nam subjectum est hoc aliquid; forma autem substantialis est quæ facit subjectum hoc aliquid, non autem præsupponit illud. Item ridiculum est dicere medium esse inter ea quæ non sunt unius generis: quia medium et extrema oportet ejusdem generis esse, ut probatur in 10 Metaph. Nihil ergo potest esse medium inter substantiam et accidens. Deinde impossibile est formas substantiales elementorum suscipere magis et minus. Omnis enim forma suscipiens magis et minus est divisibilis per accidens, in quantum scilicet potest eam subjectum participare magis et minus. Secundum id autem quod est divisibile per se vel per accidens, contingit esse motum continuum, ut patet in 6 Phys. Est enim loci mutatio et augmentum et decrementum, secundum locum et quantitatem, quæ sunt per se divisibilia; alteratio autem secundum qualitates quæ suscipiunt magis et minus, ut calidum et album. Si igitur formæ elementorum suscipiunt magis et minus, tam generatio quam corruptio elementorum erit motus continuus, quod est impossibile : nam motus continuus non est nisi in tribus gene-

ribus, scilicet quantitate, qualitate, et ubi, ut probatur in 5 Phys. Amplius omnis differentia secundum formam substantialem variat speciem. Quod autem suscipit magis et minus, differt ab eo quod est minus, et quodammodo est ei contrarium, ut magis album et minus album. Si igitur forma substantialis ignis suscipit magis et minus, magis facta vel minus facta speciem variabit, nec erit eadem forma, sed alia. Hinc est quod dicit Philosophus in 8 Metaph., quod, sicut in numeris variatur species per additionem et subtractionem, ita in substantiis. Oportet ergo alium modum invenire, quo veritas salvetur mixtionis, et elementa non totaliter corrumpantur, sed aliquantulum in mixto permaneant. Considerandum est igitur quod qualitates activæ et passivæ elementorum sunt ad invicem contrariæ, et suscipiunt magis et minus. Ex contrariis autem qualitatibus suscipientibus magis et minus constitui potest media qualitas, quæ utriusque sapiat extremi naturam, sicut pallidum inter album et nigrum, et tepidum inter calidum et frigidum. Sic igitur, remissis excellentiis qualitatium elementarium, constituitur ex eis quædam qualitas media, quæ est propria qualitas corporis mixti, differens tamen in diversis secundum diversam mixtionis proportionem : et hæc quidem qualitas est propria dispositio ad formam corporis mixti, sicut qualitas simplex ad formam corporis simplicis. Sicut igitur extrema inveniuntur in medio, quod participat utriusque naturam; sic qualitates simplicium corporum inveniuntur in propria qualitate corporis mixti. Qualitas autem corporis simplicis est quidem aliud a forma substantiali ipsius; agit tamen in virtute formæ substantialis : alioquin calor calefaceret tantum, non autem per ejus virtutem forma substantialis educeretur in actum, cum nihil agat extra suam speciem. Sic igitur virtutes formarum substantialium simplicium corporum salvantur in corporibus mixtis. Sunt igitur formæ elementorum in mixtis non actu, sed virtute : et hoc est quod dicit Philosophus in 1 de Gener. Non igitur manent elementa in mixto actu, ut corpus et album; nec corrumpuntur nec alterantur ambo nec alterum : salvatur enim virtus eorum.

---

## OPUSCULUM IV.

### DE ÆTERNITATE MUNDI CONTRA MURMURANTES

(EDIT. ROM. XXVIL)

Supposito, secundum fidem catholicam, mundum ab æterno non fuisse, sicut quidam philosophi errantes pesuerunt, sed quod mundus durationis initium habuerit, sicut Scriptura sacra, quæ falli non potest, testatur; dubitatio mota est, utram potuerit semper fuisse. Cujus dubitationis ut veritas explicetur, primo distinguendum est quid est in quo cum dicentibus contrarium convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid præter Deum potuerit semper fuisse, quasi possit esse aliquid æternum præter eum, ab eo non factum: error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant quod omne quod est quoquo modo, esse non possit nisi causatum ab eo qui maxime et verissime habet esse. Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum a Deo secundum totum quod in eo est: videndum est utrum hoc possit stare. Si autem dicatur hoc impossibile; vel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit, aut quia non potuit fieri, etiam si Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt: scilicet in hoc quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum possibile sit aliquid fieri quod semper fuerit. Si autem dicatur quod hoc non potest fieri; hoc non potest intelligi nisi duobus modis, vel duas causas veritatis habere: scilicet vel propter remotionem potentiæ passivæ, vel propter repugnantiam intellectuum. Primo modo posset dici quod, antequam angelus sit factus, non poterat angelus fieri, quia non præcessit ad ejus esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus ex materia præjacenti; tamen Deus poterat facere angelum, et poterat facere ut angelus fieret, quia fecit, et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est, secundum fidem, quod non potest causatum a Deo semper esse: quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse; quod hæreticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat semper aliquod ens. Secundo modo dicitur per repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul vera; quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt. Quidam vero dicunt

quod nec Deus potest hujusmodi facere, quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse, destruit se ipsam. Si tamen ponatur quod Deus hujusmodi potest facere ut fiat; positio non est hæretica, quamvis, ut credo, sit falsa, sicut quod præteritum non fuerit, includit in se contradictionem. Unde Augustinus in libro contra Faustum : « Quisque ita dicit : Si omnipotens est Deus, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint ; non videt hoc se dicere : Si omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quod vera sunt, falsa sint. » Et tamen quidam magni pie dixerunt, Deum posse facere de præterito quod non fuerit præteritum ; nec fuit reputatum hæreticum. Videndum est ergo utrum in his duobus sit repugnantia intellectuum, quod aliquid sit causatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit hæreticum dicere : quia hoc potest fieri a Deo ut aliquid causatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod si esset repugnantia intellectuum, esset falsum. Si autem non est repugnantia intellectuum, non solum est falsum, sed etiam est impossibile aliter esse, et erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis, quod a Deo fieri non possit. Nec est instantia de peccatis, quæ in quantum hujusmodi, nihil sunt.

In hoc ergo tota consistit quæstio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnet ad invicem, vel non. Quod autem non repugnet, sic ostenditur. Si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter utrumque : aut quia oportet ut causa agens præcedat duratione ; aut quia oportet quod non esse præcedat esse duratione, propter hoc dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri. Primo ergo ostendendum quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, præcedat duratione suum causatum, si ipse voluisset.

Primo sic. Nulla causa producens effectum suum subito, necessario præcedit effectum suum duratione. Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione præcedat effectum suum. Primum patet per inductionem in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et hujusmodi. Nihilominus potest probari per rationem sic. In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis ejus, ut patet in omnibus generabilibus : quia in illo instanti in quo incipit ignis, incipit esse calefactio. Sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis ejus, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque



instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suæ. Sed terminus actionis est simul cum ipso facto. Ergo non repugnat intellectui, si ponatur causa producens effectum suum, subito non præcedere duratione causatum suum. Repugnaret autem in causis producentibus effectus suos per motum : quia oportet quod principium motus præcedat finem ejus. Et quia homines consueti sunt considerare hujusmodi factiones quæ sunt per motum ; ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non præcedat. Et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes enuntiant facile.

Nec potest huic rationi obviari, quia Deus est causa agens per voluntatem : quia non est necessarium quod voluntas præcedat duratione effectum suum, nec agens per voluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione ; quod absit ut in Deo ponamus.

Præterea. Causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione formæ : immo multo magis ; quia non producit educendo de potentia materiæ, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam, potest in hoc ut forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole illuminante. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque ipse est.

Præterea. Si aliqua sit causa, qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus ejus ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est, nisi quia illi causæ deest aliquid de complemento : causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo nunquam defuit aliquid de complemento. Ergo causatum ejus semper potest poni, eo posito ; et ita non est necessarium quod duratione præcedat.

Præterea. Voluntas volenti nihil minuit de virtute ejus, et præcipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes Aristotelis, quibus probatur res semper fuisse a Deo, per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur, si non esset agens per voluntatem. Ergo et si ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod non potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit.

Et ita patet quod non repugnat intellectui quod dicitur causa agens non præcedere effectum suum duratione ; quia in illis quæ repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit. Nunc restat videre an repugnet intellectui aliquid factum nunquam non fuisse propter hoc quod necessarium sit non esse ejus, esse duratione præcedere, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum An-

selmi in Monologio, cap. 8, exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo. «Tertia», inquit, «interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum ex nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum». Per similem significationem dici videtur, cum tristatur sine causa, dicitur contristatus de nihilo. Secundum igitur hunc sensum, si intelligatur quod supra conclusum est, quia præter summam essentiam cuncta quæ sunt ab eadem, ex nihilo facta sunt, id est, non ex aliquo : nihil inconueniens sequetur. Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo ejus, quod factum est ad nihil, quasi oportuerit prius quod factum est, nihil fuisse, et postmodum aliquid esse. Præterea, supponatur quod ordo ad nihil in propositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus, creatura facta est ex nihilo, id est, facta est post nihil : hæc dictio «post» ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est : scilicet durationis et naturæ. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non erit necessarium ut, propter hoc quod creatura esse post nihil dicitur, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid ; sed sufficit, si prius natura sit nihil, quam ens ; prius enim inest unicuique naturaliter quod convenit sibi in se, quam quod solum ex alio habet. Esse autem non habet creatura nisi ab alio ; sibi autem relicta in se considerata nihil est : unde prius naturaliter inest sibi nihil, quam esse. Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non præcessit : non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit ; sed ponitur quod natura ejus est talis, quod esset nihil, si sibi relinqueretur : ut si dicamus aërem semper fuisse illuminatum a sole, oportebit dicere quod aër est factus lucidus a sole. Et quia omne quod fit, ex incontinenti fit, id est, ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri ; oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido, vel tenebroso : non ita quod nunquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si sibi soli relinqueretur. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus qui semper illuminantur a sole. Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur aliquid factum esse a Deo et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua repugnantia, mirum est quomodo Augustinus eam non vidit ; quia hæc efficacissima via esset ad improbandum æternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet æternitatem mundi in 11 et 12 de Civ. Dei. Hanc autem unde omnino præter mittit ? Quinimmo innuere videtur quod non sit ibi repugnantia intellectuum : unde dicit 10 de Civ. Dei, cap., 31 de Platociniis loquens : « Id quomodo intelligant, viderint non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. Sicut enim, inquiunt,

si pes semper ex æternitate fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium ex calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente eo, qui fecit et tamen facti sunt». Nec unquam dicit hoc non posse intelligi; sed alio modo procedit contra eos. Item dicit, 11 lib., 4 cap: « Qui autem a Deo quidem factum mundum fatentur, non tamen eum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus; dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere ». Causa autem quare vix est intelligibilis, tacta est prima ratione. Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnantiam non viderunt. Dicit enim Augustinus in eodem lib., cap. 5, contra illos loquens de quibus in præcedenti auctoritate facta est mentio. « Cum his enim agimus, qui etiam Deum incorporeum et omnium naturarum quæ non sunt quod ipse creatorem nobiscum sentiunt »; de quibus postea subdit: « Isti Philosophi cæteros nobilitate atque auctoritate vicernut ». Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse: quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectuum sentientes. Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum eis oritur sapientia.

Sed quia quædam auctoritates videntur pro eis facere, ideo ostendendum est quod præstant eis debile fundamentum. Dicit enim Damascenus in lib. 1, cap. 8: « Non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur, coæternum esse ei quod sine principio est et semper est ». Item Hugo de sancto Victore in principio lib. sui de Sacramentis dicit: « Ineffabilis omnipotentiae virtus non potuit aliquid præter se habere coæternum, quo in faciendo juvaretur ». Sed harum auctoritatum et similium intellectus per hoc patet quod Boetius dicit ult. de Consolatione: « Non recte quidam, cum audiunt visum Platoni mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coæternum putant. Aliud enim est per interminabilem duci vitam, quod mundo Plato tribuit; aliud interminabilis vitæ totam pariter complexam esse præsentiam, quod divinæ mentis proprium esse manifestum est ». Unde patet quod etiam non sequitur quod quidam obijciunt, scilicet quod creatura æquaretur Deo in duratione; et quod per hunc modum dicatur, quod nullo modo potest esse aliquid coæternum Deo, quia nihil scilicet potest esse immutabile nisi solus Deus; quod patet per hoc quod dicit Augustinus, 12 de Civit. Dei, cap. 15: « Tempus quoniam mutabiliter transcurrit, æternitati

immutabili non potest esse coæternum. Ac per hoc etiam si immortalitas angelorum non transit in tempore, nec præterita est quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit; tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur in futuro, in præteritum transeunt. Et ideo Creatori, in cujus motu dicendum non est vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coæterni esse non possunt ». Similiter etiam dicit, 8 super Gen. : « Quia omnino immutabilis est illa natura Trinitatis, ob hoc ita æterna est, ut ei aliquid coæternum esse non possit ». Et similia verba dicit in 11 lib. Confessionum.

Adducunt etiam pro se rationes quas etiam Philosophi tetigerunt et eas solverunt : inter quas illa est difficilior quæ est de infinitate animarum : quia si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed hæc ratio non est ad propositum : quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus ; vel tunc etiam potuit hominem facere quando fecit, si etiam totum alium mundum fecisset ab æterno ; et sic non remanerent post corpora animæ infinitæ. Et præterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.

Aliæ etiam rationes sunt a quarum responsione supersedeo ad præsens, tum quia eis alibi responsum est, tum quia quædam earum sunt ita debiles, quod sua debilitate contrariæ parti videtur probabilitatem afferre.

---

## OPUSCULUM V.

### DE MOTU CORDIS AD MAGISTRUM PHILIPPUM DE CASTROCELI.

(EDIT., ROM. XXXV.)

Quia omne quod movetur, necesse est habere motorem, dubitabile videtur quid moveat cor, et qualis sit ejus motus. Non enim videtur ejus motus esse ab anima : ab anima enim nutritiva non movetur, quia animæ nutritivæ operationes sunt generare, alimento uti, et augmentatio et diminutio, quorum nullum motus cordis esse videtur : hæc etiam anima plantis inest; motus autem cordis animalium proprius est. Nec etiam animæ sensitivæ motus esse videtur, nec intellectivæ : quia intellectus et sensus non movent nisi mediante appetitu; motus autem cordis involuntarius est. Sed nec naturalis esse videtur, cum sit ad contrarias partes : componitur enim ex pulsu et tractu; motus autem naturalis ad unam partem est. ut ignis movetur tantum sursum, et terra deorsum. Dicere autem motum cordis esse violentum, est omnino extra rationem. Manifeste enim, hoc motu subtracto, subtrahitur sive moritur animal, cum tamen nullum violentum conservet naturam. Videtur autem hic motus maxime naturalis esse, cum vita animalis et hic motus se inseparabiliter consequantur. Dicunt autem quidam hunc motum naturalem esse non ab aliqua particulari natura animalis intrinseca, sed ab aliqua natura universali, vel ab intelligentia. Sed hoc ridiculum est. In omnibus enim rebus naturalibus propriæ passionis alicujus generis vel speciei aliquod principium intrinsecum consequuntur : naturalia enim sunt quorum principium motus in ipsis est. Nihil autem proprium magis est animalibus quam motus cordis; quo cessante, perit eorum vita. Sequitur igitur inesse ipsis animalibus aliquod principium talis motus. Adhuc, si aliqui motus in corporibus inferioribus ex natura universali causentur, non semper eis adsunt : sicut in fluxu et refluxu maris patet, qui sequuntur motum lunæ, et secundum ipsam variantur. Motus autem cordis semper adest animali. Non est ergo a causa separata tantum, sed ab aliquo intrinseco principio. Dicunt autem alii principium hujus motus in animali esse calorem, qui per spiritum generatus movet cor. Sed hoc irrationabile est. Illud enim quod est in aliqua re principalius, oportet esse causam. Principalius autem in animali videtur esse motus cordis



et magis contemporaneum vitæ, quam quævis alteratio secundum calorem. Non ergo alteratio secundum calorem est causa motus cordis, sed potius e contra motus cordis est causa talis alterationis : unde Philosophus in lib. de Mot. anim. dicit : Oportet quod futurum est movere, non alteratione tale esse. Item animal perfectum, quod est movens seipsum, maxime accedit ad similitudinem totius universi : unde et homo, qui est perfectissimus animalium, dicitur a quibusdam minor mundus. In universo autem primus motus est motus localis, qui est causa alterationis et aliorum motuum : unde et in animali magis videtur motus localis esse alterationis principium, quam e contra : unde et Philosophus in 8 Phys., hanc similitudinem sequens dicit, quod motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus. Adhuc, quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Primus autem motus animalis est motus cordis; calor autem non movet localiter nisi per accidens : per se enim caloris est alterare, per accidens autem movere secundum locum. Ridiculum igitur est dicere quod calor sit principium motus cordis ; sed oportet ei assignare causam quæ per se possit esse principium motus localis. Principium ergo hujus considerationis hinc oportet accipere ; quod, sicut Philosophus dicit in 8 Phys., quorumcumque principium motus in seipsis est, hoc natura dicimus moveri : unde animal quidem totum natura seipsum movet ; corpus autem ejus contingit et natura et extra naturam moveri. Differt enim secundum qualem motum quod movetur eveniat, et extra quali elemento constet. Cum enim animal movetur deorsum, est quidem motus naturalis et toti animali et corpori, eo quod in corpore animalis elementum grave dominatur, cujus natura est moveri deorsum ; cum autem animal movetur sursum, est quidem motus naturalis animali, quia est a principio ejus intrinseco, quod est anima ; non tamen est naturalis corpori gravi : unde et magis fatigatur animal in hoc motu. Motus autem secundum locum in animalibus causatur appetitu et apprehensione sensitiva vel intellectiva, ut Philosophus docet in 3 de Anima. In aliis igitur animalibus totus processus motus naturalis est : non enim agunt a proposito, sed a natura : naturaliter enim hirundo facit nidum et aranea telam. Solius autem hominis est a proposito operari, et non a natura. Sed tamen cujusiibet operationis suæ principium naturale est. Licet enim conclusiones scientiarum speculativarum et practicarum non naturaliter sciat, sed ratiocinando inveniatur, prima tamen principia indemonstrabilia sunt ei naturaliter nota, ex quibus ad alia scienda procedat : similiter ex parte appetitus appetere ultimum finem, qui est felicitas, est homini naturale, et fugere miseriam ; sed appetere

alia non est ei naturale, sed ex appetitu ultimis finis procedit in appetitu aliorum : sic enim est finis in appetibilibus, sicut principium indemonstrabile in intellectualibus, ut dicitur 2 Phys. Sic ergo cum motus omnium aliorum membrorum ex motu cordis causetur, ut probat Philosophus in lib. de Mot. anim.; motus quidem alii possunt esse voluntarii, sed primus motus, qui est cordis, est naturalis. Oportet autem considerare quod motus sursum est naturalis igni, eo quod consequitur formam ejus : unde et generans, quod dat formam, est per se movens secundum locum. Sicut autem formam elementi consequitur aliquis motus naturalis; sic nihil prohibet alias formas sequi alios motus naturales : videmus enim quod ferrum naturaliter movetur ad magnetem, qui tamen motus non est ei naturalis secundum rationem gravis et levis, sed secundum quod habet talem formam. Sic igitur et animal, in quantum habet talem formam, quæ est anima, nihil prohibet habere aliquem motum naturalem; et movens hunc motum est quod dat formam. Dico autem motum naturalem animalis eum qui est cordis : quia, ut Philosophus dicit in lib. de Motu anim., existimandum est constare animal quemadmodum civitatem bene ac legitime rectam. In civitate enim quando semel stabilitus fuerit ordo, nihil est opus separato monarcha, quem oporteat adesse ad singula eorum quæ fiunt, sed quilibet facit quæ ipsius sunt, ut ordinatum est, et fit hoc post hoc propter consuetudinem. In animalibus autem idem hoc per naturam fit : et quia natum est unumquodque sic constantium facere proprium opus, ut nihil opus sit in unoquoque esse animam, scilicet in quantum est principium motus, sed in quodam principio cordis existente alia quidem vivere, eo quod apta nata sunt facere proprium opus propter naturam. Sic igitur motus cordis est naturalis quasi consequens animam, in quantum est forma talis corporis, et principaliter cordis. Et forte secundum hunc intellectum dixerunt quidam motum cordis esse ab intelligentia, in quantum posuerunt animam ab intelligentia esse : sicut Philosophus dicit in 8 Physic., motum gravium et levium esse a generante, in quantum dat formam, quæ est motus principium. Omnis autem proprietas et motus consequitur aliquam formam secundum conditionem ipsius; sicut formam nobilissimi elementi, puta ignis, consequitur motus ad locum nobilissimum, qui est sursum. Forma autem nobilissima in inferioribus est anima, quæ maxime accedit ad similitudinem principii motus cæli. Unde et motus ipsam consequens simillimus est motui cæli : sic enim est motus cordis in animali, sicut motus cæli in mundo. Sed tamen oportet motum cordis a motu cæli deficere, sicut principiatum deficit a principio. Est autem motus cæli circularis

et continuus, et hoc ei competit in quantum est principium omnium motuum mundi : accessu enim et recessu corpus cœleste imponit rebus principium et finem essendi, et sua continuitate conservat ordinem in motibus, qui non sunt semper. Motus autem cordis principium est omnium motuum qui sunt in animali : unde Philosophus, in 3 de Part. anim., dicit quod motus delectabilium et tristium, et totaliter omnes sensus hinc incipientes videntur, scilicet in corde, et ad hoc terminari : unde ad hoc quod cor esset principium et finis omnium motuum qui sunt in animali, habuit quemdam motum non circularem, sed similem circulari, compositum scilicet ex tractu et pulsu : unde Philosophus dicit in 3 de Anim., quod movens organice est ubi est principium et finis idem. Omnia autem pulsu et tractu moventur : propter quod oportet sicut in circulo manere aliquid, et hinc incipere motum. Est etiam iste motus continuus durante vita animalis, nisi in quantum necesse est intercideret morulam mediam inter pulsum et tractum, eo quod deficiat a motu circulari. Per hoc ergo de facili solvuntur quæ in contrarium objici possunt. Neque enim dicimus motum cordis esse cordi naturalem in quantum est grave vel leve, sed in quantum est animatum tali anima : et duo motus qui videntur contrarii, sunt quasi partes unius motus compositi ex utroque, in quantum deficit a simplicitate motus circularis, quem tamen imitatur in quantum est ab eodem in idem ; et sic non est inconveniens si quodammodo sit ad diversas partes, quia et motus circularis aliquantulum sic est. Nec etiam oportet quod causetur ex apprehensione et appetitu, licet sit ab anima sensitiva : non enim causatur ab anima sensitiva per operationem suam, sed in quantum est forma et natura talis corporis. Motus autem progressivus animalis causatur per operationem sensus et appetitus : et propter hoc medici distinguunt operationes vitales ab operationibus animalibus, et dicunt quod cessantibus animalibus remanent vitales, vitales appellantes quæ motum cordis concomitantur, quibus cessantibus cessat vita, et hoc rationabiliter. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur 2 de Anim. ; esse autem cuique est a propria forma. Hoc autem differt inter principium motus cœli et animam, quia illud principium non movetur per se neque per accidens ; anima autem sensitiva, licet non moveatur per se, movetur tamen per accidens : unde proveniunt in ipsa diversæ apprehensiones et affectiones. Unde motus cœli semper est uniformis, motus autem cordis variatur secundum diversas affectiones et apprehensiones animæ : non enim affectiones animæ causantur ab alterationibus cordis, sed potius causant eas : unde in passionibus animæ, puta in ira, formale est quod est ex parte affectionis, scilicet quod sit ap-

petitus vindictæ; materiale autem quod pertinet ad motum cordis, puta quod sit accensio sanguinis circa cor. Non autem in rebus naturalibus forma est propter materiam, sed e contra, ut patet 3 Phys.; sed in materia est dispositio ad formam. Non ergo propter hoc aliquis vindictam appetit quia sanguis circa cor accendatur, sed ex hoc aliquis est ad iram dispositus; irascitur autem ex appetitu vindictæ. Licet autem aliqua variatio accadat in motu cordis ex apprehensione diversa et affectione, non tamen illa variatio motus est voluntaria sed involuntaria, quia non fit per imperium voluntatis. Dicit enim Philosophus in lib. de Causa mot. anim., quod multoties apparente aliquo, non tamen iubente intellectu, movetur cor et pudenda; et hujus causam assignat: quia necesse est alterari alteratione naturali animalia; alteratis autem partibus, hoc quidem augeri, hoc autem decrementum pati, ut jam moveatur et permutetur natis haberi permutationibus invicem. Causa autem motuum animalis caliditas et frigiditas, quæ de foris et intus existentes naturales et præter rationem utique facti motus dictarum partium, id est, cordis et pudendi alteratione incidente fiunt. Intellectus enim et phantasia passionem afferunt, ut concupiscentiæ, iræ et hujusmodi, ex quibus cor calescit vel infrigidatur. Et hæc de motu cordis dicta sufficiant.

---

## OPUSCULUM VI.

### DE UNITATE INTELLECTUS CONTRA AVERROISTAS PARISIENSES.

(EDIT. ROM., XVI)

Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores, et eos, cum facultas affuerit, confutandi. Inter alios autem errores indecentior videtur esse error quo circa intellectum erratur, per quem nati sumus, devitatis erroribus, cognoscere veritatem. Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nititur intellectum quem Aristoteles possibilem vocat. ipse autem inconvenienti nomine materialem (1), esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam, et aliquo modo uniri ei ut formam; et ulterius quod intellectus possibilis sit unus omnium. Contra quem jampridem multa conscripsimus. Sed quia errantium impudentia non cessat veritati reniti, propositum nostrae intentionis est iterato contra eundem errorem conscribere alia, quibus manifeste praedictus error confutaretur.

Nec id nunc agendum est ut positionem praedictam ostendamus erroneam, quia repugnet veritati fidei christianae: hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. Subtracta enim ab omnibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animae incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unitatem intellectus; et sic tollitur retributio praemiorum et poenarum, et diversitas eorumdem. Intendimus autem ostendere positionem praedictam non minus contra philosophiae principia esse quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam in hac materia verba latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis, qui fuit sectae Peripateticae institutor; ostendemus positionem praedictam ejus verbis et sententiae repugnare omnino.

Accipienda est ergo prima definitio animae quam Aristoteles in 2 de Anima ponit, dicens quod anima est « actus primus corporis physici organici ». Et ne forte aliquis diceret hanc definitionem non omni animae competere, propter hoc quod supra sub conditione dixerat: « Sed oportet aliquid commune in omni anima dicere », quod intelligunt sic dictum, quasi hoc esse non possit, accipienda sunt verba ejus sequentia; dicit enim:

(1) *Al.*, immaterialem.



« Universaliter quidem dictum est quid scit anima. Substantia enim est quæ secundum rationem; hoc autem est quod quid erat hujus corporis, id est forma, substantialis corporis physici organici. » Et ne forte dicatur ab hac universalitate partem intellectivam excludi, hoc removetur per id quod postea dicit : « Quod quidem igitur non sit anima separabilis a corpore, aut pars quædam ipsius partibilis apta nata est, non immanifestum est : quarundam enim partium actus est ipsa. At vero secundum quasdam nihil prohibet, propter id quod nullius corporis sunt actus »; quod non potest intelligi nisi de his quæ ad partem intellectivam pertinent, puta intellectus et voluntas. Ex quo manifeste ostenditur, illius animæ quam supra universaliter definierat, dicens eam esse corporis actum, quasdam partes esse, quæ sunt quarundam partium corporis actus; quasdam autem nullius corporis actus esse. Aliud est enim animam esse actum corporis, et aliud partem ejus esse corporis actum, ut infra manifestabitur. Unde et in hoc eodem capitulo manifestat animam esse actum corporis, per hoc quod aliquæ partes ejus sunt corporis actus, cum dicit : « Considerare oportet in partibus quod dictum est », scilicet in toto. Adhuc autem manifestius ex sequentibus apparet, quo modo sub hac generalitate definitionis intellectus includitur, per ea quæ sequuntur. Nam, cum supra satis probaverit animam esse actum corporis, quia separata anima non est vivens in actu; quia tamen aliquid potest dici actuale ad præsentiam alicujus, non solum si sit forma, sed etiam si sit motor: sicut combustibile ad præsentiam comburentis actu comburitur, et quodlibet mobile ad præsentiam moventis actu movetur; posset alicui venire in dubium, utrum corpus sic vivat actu ad præsentiam animæ, sicut mobile movetur ad præsentiam motoris, an sicut materia est in actu ad præsentiam formæ; et præcipue quia Plato posuit animam non uniri corpori ut formam, sed magis ut motorem et rectorem, ut patet per Plotinum et Gregorium Nyssenum : quos ideo induco, quia non fuerunt Latini, sed Græci. Hanc igitur dubitationem insinuat Philosophus, cum post præmissa subjungit : « Amplius autem immanifestum, si sit corporis actus anima, sicut nauta navis. » Quia igitur post præmissa adhuc hoc dubium remanebat, ideo subdit : « Figuraliter quidem igitur sic determinetur et describatur de anima », quia scilicet nondum ad liquidum demonstraverat veritatem. Ad hanc igitur dubitationem tollendam, consequenter procedit ad manifestandum id quod est secundum se et secundum rationem certius, per ea quæ sunt minus certa secundum se, sed magis certa quoad nos, id est, per effectus animæ, qui sunt actus ipsius. Unde statim distinguit opera animæ, dicens quod animatum distinguitur ab inanimato in

vivendo, et quod multa sunt quæ pertineni ad vitam, scilicet intellectus, sensus et motus et status secundum locum, et motus secundum nutrimentum et augmentum, ita quod cuicumque inest aliquod horum, dicitur vivere. Etiam ostenso quomodo ista se habeant ad invicem, id est, qualiter unum sine altero horum dicitur vivere, et qualiter unum istorum sine altero possit esse, concludit in hoc, quod anima sit omnium prædictorum principium, et quod anima determinatur per suas partes vegetativo, sensitivo et intellectivo et motivo, et quod hæc omnia contingit in uno et eodem inveniri, sicut in homine. Et quia Plato posuit diversas esse animas in homine, secundum quas diversæ operationes vitæ ei convenient, consequenter dubitationem movet, utrum unumquodque horum sit anima per se, vel sit aliqua pars animæ; et sit, sint partes unius animæ, utrum differant solum secundum rationem, aut etiam differant loco, id est, organo. Et subjungit quod « de quibusdam hoc difficile non videtur, sed quædam sunt quæ dubitationem habent. » Ostendit enim consequenter quod manifestum est de his quæ pertinent ad animam vegetabilem, et de his quæ pertinent ad animam sensibilem, per hoc quod plantæ et animalia quædam decisa vivunt, et in qualibet parte omnes operationes animæ, quæ sunt in toto, apparent. Sed de quibus dubitationem habeat, ostendit cum dicit quod « de intellectu et potentia perspectiva nihil adhuc manifestum est » quod non dicit volens ostendere quod intellectus non sit animæ, ut Commentator perverse exponit, et sectatores ipsius : manifeste enim hoc non sequitur ad hoc quod supra dixerat : « Quædam enim dubitationem habent. » Unde intelligendum est : nihil adhuc manifestum est, an intellectus sit anima, vel pars animæ; et, si pars animæ, utrum separata loco, vel ratione tantum. Et quamvis dicat hoc adhuc non esse manifestum tamen, quid circa hoc prima fronte appareat, manifestat subdens : « Sed videtur genus alterum animæ esse » ; quod non est intelligendum, sicut Commentator et sectatores ejus perverse exponunt, ideo dictum esse, quia intellectus æquivoce dicatur de anima, vel quod prædicta definitio sibi non possit adaptari; sed qualiter sit hoc inintelligendum, apparet ex eo quod subditur : « Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili. » In hoc ergo est alterum genus, quia intellectus noster in hoc videtur esse quoddam perpetuum, aliæ autem partes animæ corruptibiles. Et quia corruptibile et perpetuum non videntur in unam substantiam convenire posse, videtur quod hoc solum de partibus animæ, scilicet intellectum, contingat separari, non quidem a corpore, ut Commentator perverse exponit, sed ab aliis partibus animæ; nec in unam substantiam animæ com-

municat. Et quod sic sit intelligendum, patet ex eo quod subditur : « Reliquæ autem partes animæ manifestum est ex his quod non separabiles sunt, scilicet a substantia animæ, ratione, vel loco. » De hoc enim supra quæsitum est, et hoc ex supradictis probatum est. Et quod non intelligatur de separabilitate a corpore, sed de separabilitate potentiarum ab invicem, patet per hoc quod subditur : « Ratione autem quod alteræ sint ad invicem manifestum est. Sensitivo enim alterum esse et opinativo manifestum est. » Et sic manifeste ostendit quod hic determinate respondet quæstioni supra motæ. Supra enim quæsitum est, utrum una pars animæ ab alia separata sit ratione solum, aut etiam loco. Hic dimissa quæstione ista quantum ad intellectum, de quo hic nihil determinat, dicit de aliis partibus animæ manifestum esse quod non sunt separabiles, scilicet loco, sed sunt alteræ ratione. Hoc ergo habito quod anima determinatur vegetativo, sensitivo et intellectivo et motivo, vult ostendere quod quantum ad omnes istas partes anima unitur corpori non sicut nauta navi, sed sicut forma materiæ. Et sic certificatum erit quid sit anima in communi, quod supra figuraliter tantum dictum est.

Hoc autem probat per operationes animæ sic. Manifestum est enim quod illud quo primo operatur aliquod, est forma operantis, sicut dicimur scire anima et scire scientia, per prius autem scientia quam anima : quia per animam non scimus nisi in quantum habet scientiam ; et similiter etiam sanari dicimur corpore et sanitate, sed per prius sanitate. Et sic patet scientiam esse formam animæ, et sanitatem corporis. Et hoc procedit sic : « Anima est primum quo vivimus », quod dicit propter vegetativum ; « quo sentimus », propter sensitivum, et « movemur », propter motivum ; et « intelligimus », propter intellectum ; et concludit : « Quia ratio quædam utique erit et species : sed non ut materia, et ut subjectum ». Manifeste ergo quod supra dixerat animam esse actum corporis physici, hic concludit non solum de vegetativo, sensitivo et motivo, sed etiam intellectivo. Fuit ergo sententia Aristotelis, quod illud quo intelligimus, sit forma corporis physici.

Sed ne aliquis dicat quod id quo intelligimus, non dicit hic intellectum possibilem, sed aliquid aliud ; manifeste hoc excluditur per illud quod Aristoteles in 3 de Anima dicit, de intellectu possibili loquens : « Dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit anima ».

Sed antequam ad verba Aristotelis, quæ sunt in 3 de Anima, accedamus, adhuc amplius circa verba ipsius in 2 de Anima immoretur, ut ex collatione verborum ejus ad invicem appareat quæ fuerit ejus sententia de Anima. Cum enim animam

in communi definisset, incipit distinguere potentias ejus, et dicit quod « potentiae animae sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum et motivum secundum locum, et intellectivum. » Et quod intellectivum sit intellectus, patet per id quod postea ubdit, divisionem explanans: « Alterius autem intellectivum, et intellectus, ut hominibus ». Vult ergo quod intellectus est potentia animae, quae est actus corporis. Et quod hujus animae potentiam dixerit intellectum, et iterum quod supra definitio animae sit omnibus praeditis partibus communis, patet per id quod concludit: « Manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio animae et figurae: neque enim ibi figura est, praeter triangulum, et figuras, et quae consequenter fiunt; nec haec anima praeter praedictas est. » Non est ergo quaerenda alia anima praeter praedictas, quibus communis est animae definitio supra posita. Neque plus de intellectu intentionem (1) facit Aristoteles in hoc 2; nisi quod postmodum subdit quod « ultimam » ostendit, « et minimam esse ratiocinationem et intellectum », quia scilicet in paucioribus est, ut per sequentia apparet.

Sed quia magna differentia est quantum ad modum operandi inter intellectum et imaginationem, subdit quod de speculativo intellectu altera ratio est. Reservat enim hoc inquirendum usque ad tertium. Et ne quis dicat, sicut Averroes perverse exponit, quod ideo dicit Aristoteles quod de intellectu speculativo est alia ratio, quia intellectus neque est anima, neque pars animae; statim hoc excluditur in principio 3, ubi resumat de intellectu tractatum: dicit enim: « De parte autem qua cognoscit anima et sapit. » Nec debet aliquis dicere quod hoc dicatur solum secundum quod intellectus dividitur contra agentem, sicut aliqui somniant. Hoc enim dictum est antequam Aristoteles probet intellectum possibilem et agentem: unde intellectum dicit hic partem in communi, secundum quod continet et agentem et possibilem, sicut supra in 2 manifeste distinxit intellectum contra alias partes animae, ut jam dictum est.

Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis. Ab his etiam incipit in 3 tractatu de intellectu, quae in 2 reliquerat indeterminata circa intellectum. Duo autem supra reliquerat indeterminata circa intellectum. Primo quidem utrum intellectus ab aliis partibus animae separatur ratione solum, aut etiam loco; quod quidem indeterminatum dimisit cum dixit: « De intellectu autem et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est ». Et hanc positionem primo resumit, cum dicit: « Sive separabili existente », scilicet ab aliis animae partibus; « sive non separabili secundum magnitudinem, sed secun-

(1) An. mentionem?



dum rationem ». Pro eodem enim accipit hic « separabile secundum magnitudinem ». pro quo supra dixerat « separabile loco ». Secundo indeterminatum reliquerat de differentia intellectus ad alias animæ partes, cum postmodum dicit : « De speculativo autem intellectu altera ratio est »; et hoc statim quærit, cum dicit : « Considerandum quam habet differentiam ». Talem enim intendit assignare quæ possit stare cum utroque præmissorum; sive sit separabilis anima magnitudine seu loco ab aliis partibus, sive non : quod ipse modus loquendi satis indicat. Considerandum enim dicit quod habet intellectus differentiam ad alias animæ partes, sive sit separabilis ab eis magnitudine, seu loco, id est subiecto, sive non, sed ratione tantum. Unde manifestum est quod non intendit hanc differentiam ostendere, quod sit substantia a corpore separata secundum esse (hoc enim non posset salvari cum utroque prædictorum); sed intendit assignare differentiam quantum ad modum operandi : unde subdit : « Et quomodo sit quidem intelligere ipsum ».

Sic igitur per ea quæ ex verbis Aristotelis accipere possumus usque huc manifestum est quod ipse voluit intellectum esse partem animæ, quæ est actus corporis physici.

Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus Averroes accipere voluit intensionem Aristotelis fuisse, quod intellectus non sit anima quæ est actus corporis, aut pars talis animæ; ideo etiam diligentius verba sequentia considerata sunt. Statim igitur post quæstionem motam de differentia intellectus et sensus inquit secundum, quid intellectus sit similis sensui, et secundum quid ab eo differat. Duo enim supra de sensu determinaverat : scilicet quod sensus est in potentia ad sensibilia, et quod sensus patitur et corrumpitur ab excellentiis sensibilibus. Hoc ergo est quod quærit Aristoteles dicens : « Si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati aliquid utique erit ab intelligibili, ut scilicet sic corrumpatur intellectus ab excellenti intelligibili, sicut sensus ab excellenti sensibili, aut aliquid huiusmodi aliorum » : id est, an intelligere est aliquid huius simile, scilicet ei quod est sentire, alterum tamen quantum ad hoc, scilicet quod non sit passibile? Huic igitur quæstioni statim respondet; et concludit non ex præcedentibus, sed ex sequentibus, quæ tamen ex præcedentibus manifestantur, quod hanc partem animæ oportet esse impassibilem, ut non corrumpatur, sicut sensus. Est tamen quædam alia passio ejus secundum quod intelligere communi modo pati dicitur. In hoc ergo differt a sensu. Sed consequenter ostendit in quo cum sensu conveniat, quia scilicet oportet huiusmodi partem esse susceptivam speciei intelligibilis, et quod sit in potentia ad huiusmodi speciem, et quod non sit hoc in actu secundum suam naturam, sicut et de sensu supra dictum est,



quod est in potentia ad sensibilia, et non in actu. Et ex hoc concludit quod oportet se sic habere intellectum ad intelligibilia sicut sensus ad sensibilia. Hoc autem induxit ad excludendum opinionem Empedoclis, et aliorum antiquorum, qui posuerunt quod cognoscens est de natura cogniti, utpote quod terram terra cognoscimus, aqua aquam. Aristoteles autem supra ostendit hoc non esse verum in sensu : quia sensitivum non est actu, sed potentia, ea quæ sentit ; et idem hic dicit de intellectu. Est autem differentia inter sensum et intellectum : quia sensus non est cognoscitivus omnium, sed visus coloris tantum, auditus sonorum, et sic de aliis ; intellectus autem est simpliciter cognoscitivus omnium. Dicebant autem antiqui philosophi existimantes quod cognoscens deberet habere naturam cogniti, quod animam, ad hoc quod cognoscat omnia, necesse est ex principiis omnium esse commixtam. Quia vero Aristoteles jam probavit de intellectu per similitudinem sensus, quod non est actu id quod cognoscit, sed potentia tantum, concludit e contrario quod necesse est intellectum, quia cognoscit omnia, esse immixtum, id est, non compositum ex omnibus, sicut Empedocles ponebat. Et ad hoc inducit testimonium Anaxagoræ, non tamen de hoc eodem intellectu loquentis, sed de intellectu qui movet omnia. Sicut ergo Anaxagoras dixit illum intellectum esse immixtum, ut imperet movendo et segregando : sic nos possumus dicere de intellectu humano, quod oportet eum esse immixtum ad hoc ut cognoscat omnia ; et hoc probat consequenter ; et habetur sic sequens littera in græco : « Intus enim apparens, prohibet extraneum, et obstruit : quod potest intelligi ex simili in visu. » Si enim esset aliquis color intrinsecus pupillæ, ille color interior prohiberet videri extraneum colorem, et quodammodo obstrueret oculum ne videret alia. Similiter si aliqua natura rerum quas intellectus cognoscit, puta terra, vel aqua, aut calidum et frigidum et aliquid huiusmodi, esset intrinseca intellectui, illa natura intrinseca intellectui impediret ipsum, et quodammodo obstrueret ne alia cognosceret. Quia ergo omnia cognoscit, concludit quod non contingit ipsum habere aliquam naturam determinatam ex naturis sensibilibus quas cognoscit ; sed hanc solam naturam habet, quod sit possibilis, id est in potentia ad ea quæ intelliguntur quantum est de sua natura, sed fit actu illa dum ea intelligit in actu : sicut sensus in actu, fit sensibile in actu, ut supra in 2 dixerat. Concludit ergo quod intellectus, antequam intelligat in actu, nihil est actu eorum quæ sunt : quod est contrarium his quæ antiqui dicebant, scilicet quod est actu omnia. Et quia fecerat mentionem de dicto Anaxagoræ loquentis de intellectu qui imperat omnibus, ne crederetur de hoc intellectu hoc conclusisse, utitur tali modo loquendi : « Vocatur itaque animæ intellectus : dico autem intellectum, quo opinatur et intelligit

anima, nihil esse actu eorum quæ sunt ante intelligere ». Ex quo duo apparent. Primo quidem non loquitur hic de intellectu qui sit aliqua substantia separata, sed de intellectu quem supra dixit potentiam et partem animæ, quo anima intelligit. Secundo quod supra probavit, scilicet quod intellectus non habet naturam aliquam determinatam in actu. Nondum autem probavit quod non sit virtus in corpore, ut Averroes dicit; sed hoc statim concludit ex præmissis : nam sequitur : « Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori. » Et hoc secundum probavit, scilicet quod intellectus non habet aliquam in actu de naturis rerum sensibilem. Ex quo patet quod non miscetur corpori, quia, si misceretur corpori haberet aliquam de naturis corporeis; et hoc est quod subdit : « Qualis enim utique fiet aliquis, aut calidus aut frigidus, si organum aliquid erit, sicut sensitivo? » Sensus enim proportionatur suo organo, et trahitur quodammodo ad suam naturam. Unde etiam secundum immutationem organi immutatur operatio sensus. Sic ergo intelligitur istud non misceri corpori, quia non habet organum, sicut sensus. Et quod intellectus animæ non habet organum manifestat per dictum quorundam, qui dixerunt quod anima est locus specierum. accipientes large locum pro omni receptivo, more Platonico; nisi quod esse specierum locum non convenit toti animæ, sed solum intellectivæ. Sensitiva enim pars non recipit in se species, sed in organo; pars autem intellectiva non recipit eas in organo, sed tantum in seipsa : item non sic est locus specierum quod habeat eas in actu, sed in potentia tantum. Quia igitur jam ostendit quid conveniat intellectui ex similitudine sensus, reddit ad primum quod dixerat, quod oportet partem intellectivam esse passibilem; et sic admirabili subtilitate ex ipsa similitudine sensus concludit dissimilitudinem. Ostendit ergo consequenter quod non similiter sit passibilis sensus et intellectus, per hoc quod sensus corrumpitur ab excellenti sensibili, non autem intellectus ab excellenti intelligibili. Et hujus causam assignat ex supra probatis, quia sensitivum non est sine corpore, sed intellectus est separatus. Hoc autem ultimum verbum maxime assumunt ad sui erroris fulcimentum, volentes per hoc dicere quod intellectus neque sit anima, neque pars animæ, sed quædam substantia separata; sed cito obliviscuntur ejus quod paulo supra Aristoteles dixit. Sicut enim hic dicitur quod sensitivum non est sine corpore, et intellectus est separatus, sic supra dixit quod intellectus fieret qualis, aut calidus aut frigidus, si aliquod organum erit ei, sicut sensitivo. Ea igitur ratione hic dicit quod sensitivum non est sine corpore, intellectus autem est separatus, quia sensus habet organum, non autem intellectus.

Manifestissime igitur apparet absque omni dubitatione ex verbis Aristotelis hanc fuisse ejus sententiam de intellectu possibili, quod intellectus sit aliquid animæ, quæ est actus corporis; ta tamen quod intellectus animæ non habeat aliquod organum corporale, sicut habent ceteræ potentiæ animæ.

Quomodo autem hoc esse possit quod anima sit forma corporis, et aliqua virtus animæ non sit corporis virtus, non difficile est intelligere, si quis etiam in aliis rebus consideret. Videmus enim in multis quod aliqua forma est actus corporis ex elementis commixti, et tamen habet aliquam virtutem quæ non est virtus alicujus elementi, sed competit tali formæ ex alio principio, puta corpore cœlesti : sicut quod magnes habet virtutem attrahendi ferrum, et jaspis restringendi sanguinem ; et paulatim videmus quod formæ quæ sunt nobiliores, habent aliquas virtutes magis ac magis supergredientes materiam. Unde ultima formarum, quæ est anima humana, habet virtutem totaliter supergredientem materiam corporalem, scilicet intellectum. Sic ergo intellectus separatus est, quia non est virtus in corpore, sed est virtus in anima ; anima autem est actus corporis. Nec dicimus quod anima, in qua est intellectus, sic excedat materiam corporalem, quod non habeat esse in corpore ; sed quod intellectus, quem Aristoteles dicit potentiam animæ, non est actus corporis. Neque enim anima actus corporis mediantibus suis potentiis, sed anima per seipsam est actus corporis dans esse corpori specificum ; aliquæ autem potentiæ ejus sunt actus partium quarundam corporis perficientes ipsas ad aliquas operationes. Sic ergo potentia, quæ est intellectus, nullius partium corporis actus est, quia ejus operatio non fit per organum corporale. Et ne alicui videatur quod hoc ex nostro sensu dicamus præter Aristotelis intentionem, inducenda sunt verba Aristotelis expresse hoc dicentis. Quærit enim in 2 Physicorum, usque ad quantum oporteat cognoscere speciem, et quod quid est : non enim omnem formam considerare pertinet ad Physicum ; et solvit subdens : « Aut quemadmodum medicus nervum, et faber æs usquequo », id est, usque ad aliquem terminum ; et usque ad quem terminum ostendit, subdens : « Cujus enim causa unumquodque » ; quasi dicat : In tantum, medicus considerat nervum, in quantum pertinet ad sanitatem propter quam nervum medicus considerat ; et similiter faber æs propter artificium : et quia physicus considerat formam in quantum est in materia, sic enim est forma corporis mobilis ; similiter accipiendum est quod naturalis in tantum considerat formam, in quantum est in materia. Terminus ergo considerationis physici de formis, est in formis quæ sunt in materia quodam modo, et alio modo non sunt in materia : istæ enim

formæ sunt in confinio formarum separatarum et immaterialium : unde subdit : « Et circa hoc » scilicet est consideratio naturalis, « de formis quæ sunt separatæ quidem, species autem in materia. » Quæ autem sint istæ formæ, ostendit subdens : « Homo enim hominem generat ex materia, et sol. » Forma ergo hominis est in materia, et est separata. In materia quidem secundum esse quod dat corpori, sic enim est causa generationis; separata autem secundum virtutem quæ est propria homini, scilicet secundum intellectum. Non est ergo impossibile quod aliqua forma sit in materia et virtus ejus separata, sicut expositum est de intellectu.

Adhuc autem alio modo procedunt ad ostendendum quod sententia fuerit Aristotelis, quod intellectus non sit in anima, vel pars animæ, quæ unitur corpori ut forma. Dicit enim Aristoteles in pluribus locis, intellectum esse perpetuum et incorruptibilem, sicut patet in 2 de Anima, ubi dixit : « Hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili », et in 1, ubi dixit quod « intellectus videtur esse substantia quædam, et non corrumpi », et in 3, ubi dixit : « Separatus autem est solum hoc quod vere est; et hoc solum immortale et perpetuum est. » Quamvis hoc ultimum quidam non exponant de intellectu possibili, sed de intellectu agente. Ex quibus apparet quod Aristoteles voluit intellectum esse aliquid incorruptibile. Videtur autem quod nihil incorruptibile possit esse forma corporis corruptibilis : non enim est accidentale formæ, sed per se ei convenit esse in materia; alioquin ex materia et forma fieret unum per accidens. Nihil autem potest esse sine eo quod inest ei per se. Ergo forma corporis non potest esse sine corpore. Si ergo corpus sit corruptibile, necesse sequeretur formam corporis corruptibilem esse. Præterea, formæ separatæ a materia, et formæ quæ sunt in materia, non sunt eadem specie, ut probatur in 7 Metaph. Multo ergo minus una et eadem forma numero potest nunc esse sine corpore, et esse nunc in corpore. Destructo ergo corpore, vel destruitur forma corporis, vel transit ad aliud corpus. Si ergo intellectus est forma corporis, videtur ex necessitate sequi quod intellectus sit corruptibilis.

Est autem sciendum quod ratio hæc plurimos movit. Nam Gregorius Nyssenus imponit Aristoteli, e contrario, quod, quia ponit animam esse formam corporis, posuerit eam esse corruptibilem. Quidam vero posuerunt propter hoc, animam transire de corpore in corpus. Quidam etiam posuerunt quod anima haberet corpus quoddam incorruptibile, a quo nunquam separaretur. Et ideo ostendendum est per verba Aristotelis quod sic posuit intellectivam animam esse formam corporis, quod tamen posuit eam incorruptibilem In 11 enim Meta-



physicæ, postquam ostenderat quod formæ non sunt ante materias, quia quando sanatur homo tunc est sanitas, et figura æneæ sphaeræ simul est cum figura ænea : consequenter inquit utrum aliqua forma remaneat post materiam; et dicit sic, secundum intellectum Boetii : « Si vero aliquid posterius remaneat, scilicet præter materiam, considerandum est : in quibusdam enim nihil prohibet ut, si anima hujusmodi est, non omnis, sed intellectus : omnium enim impossibile est fortasse. » Patet ergo quod animam, quæ est forma quantum ad intellectivam partem, dicit nihil prohibere remanere post corpus, et tamen ante corpus non fuisse. Cum enim absolute dixisset quod causæ moventes sunt ante, non autem causæ formales, non quæsit utrum aliqua forma esset ante materiam, sed utrum aliqua forma remaneret post materiam; et dicit hoc nihil prohibere de forma quæ est anima, quantum ad intellectivam partem.

Cum igitur secundum præmissa Aristotelis verba, hæc forma quæ est anima, post corpus remaneat, non tota, sed intellectus; considerandum restat, quare magis anima secundum partem intellectivam post corpus remaneat quam secundum alias partes, et quam aliæ formæ post suas materias. Cujus quidem rationem ex ipsis Aristotelis verbis assumere oportet. Dicit enim in 3 de Anima : « Separatum autem est solum hoc quod vere est; et hoc solum immortale et perpetuum est ». Hanc igitur rationem assignare videtur, quia hoc solum immortale et perpetuum esse videtur, hoc solum est separatum.

Sed de quo intellectu hic loquatur, dubium esse potest : quibusdam dicentibus quod loquitur de intellectu possibili; quibusdam, quod de agente : quorum utrumque apparet esse falsum, si diligenter verba Aristotelis considerentur. Nam de utroque dixerat Aristoteles : « ipsum separatum ». Restat igitur quod intelligatur de tota intellectiva parte; quæ quidem separata dicitur, quia non est ei aliquod organum, sicut ex verbis Aristotelis patet. Dixerat autem Aristoteles in 1 de Anima, quod si est aliquid animæ operum aut passionum proprium ipsius, contingit utique ipsam separari; si vero nullum est proprium ipsius, non utique erit separabilis. Cujus quidem communis ratio talis est. Quia enim unumquodque operatur in quantum est ens, eo modo unicuique competit operari quo sibi convenit esse. Formæ igitur quæ nullam operationem habent sine conjunctione suæ materiæ, ipsæ non operantur, sed compositum est quod operatur per formam. Unde hujusmodi formæ ipsæ quidem proprie loquendo non sunt, sed eis aliquid est. Sicut enim calor non calefacit, sed calidum; ita etiam calor non calidum est per se proprie loquendo, sed calidum



est per calorem. Propter quod Aristoteles dicit in 10 Metaphysicæ, quod de accidentibus non vere dicitur quod sunt entia, sed magis quod sunt entis. Et similis ratio est de formis substantialibus quæ nullam operationem habent absque communicatione materiæ, hoc excepto quod hujus formæ est principium essendi substantialiter. Forma igitur quæ habet operationem secundum aliquam sui potentiam vel virtutem absque communicatione suæ materiæ, ipsa est quæ habet esse; nec est per esse compositi tantum, sicut aliæ formæ, sed magis compositum est per esse ejus. Et ideo destructo composito destruitur illa forma quæ est per esse compositi; non autem oportet quod destruat ad compositi destructionem illa forma per cujus esse est compositum, et non ipsa per esse compositi.

Si quis autem contra hoc objiciat quod Aristoteles dicit in 1 de Anima, quod intelligere, et amare et odire non sunt illius passionēs », id est, animæ, « sed hujus habentis illud secundum quod illud habet : quare et hoc corrupto neque memoratur neque amat : non enim illius erant, sed communis, ut dictum est » : patet responsio per dictum Themistii, hoc exponentis, qui dicit : « Nunc dubitanti magis quam docenti assimilatur Aristoteles ». Nondum enim destruxerat opinionem dicentium non differe intellectum et sensum : unde in toto illo capitulo loquitur de intellectu sicut de sensu. Quod patet præcipue ubi probat intellectum esse incorruptibilem, per exemplum sensus, qui non corrumpitur ex senectute. Unde et per totum sub conditione et sub dubio loquitur sicut inquirens, semper conjungens ea quæ sunt intellectus, his quæ sunt sensus; quod præcipue apparet ex eo quod in principio solutionis dicit : « Si enim et quam maxime gaudere aut dolere aut intelligere motus sunt, et unumquodque moveri aliquid ». Si quis autem pertinaciter dicere vellet, quod Aristoteles loquitur ibi determinando; adhuc restat responsio, quia intelligere dicitur esse actus conjuncti non per se, sed per accidens; in quantum scilicet ejus objectum, quod est phantasma, est in organo corporali; non quod iste actus per organum corporale exerceatur.

Si quis autem quærat ulterius : Si intellectus sine phantasmate non intelligit, quomodo ergo habebit operationem intellectualem, postquam fuerit anima a corpore separata? scire debet qui hæc objicit, quod istam quæstionem solvere non pertinet ad naturalem. Unde Aristoteles in 2 Physicorum dicit, de anima loquens : « Quomodo autem separabilis hæc se habeat, et quid sit, Philosophiæ primæ opus est determinare. Æstimandum est enim quod alterum modum intelligendi haberi anima separata quam habeat conjuncta », similem scilicet aliis

substantiis separatis. Unde non sine causa Aristoteles quærit in 3 de Anima, utrum intellectus non separatus a magnitudine intelligat aliquid separatum. Per quod dat intelligere quod aliquid poterit intelligere separatus quod non potest non separatus. In quibus etiam verbis valde notandum est, quod supra, utrumque intellectum, scilicet possibilem et agentem, dixit separatum, hic tamen dicit eum non separatum. Est enim separatus, in quantum non est actus organi; non separatus vero, in quantum pars sive potentia animæ, quæ est actus corporis, sicut supra dictum est. Hujusmodi autem quæstiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quæ dicit in principio 12 Metaphysicæ; quos etiam libros vidimus numero 14, licet nondum translatos in linguam nostram.

Secundum hoc igitur patet quod rationes in contrarium necessitatem non habent.

Essentiale est enim animæ quod corpori uniatur; sed hoc impeditur per accidens, non ex parte sua, sed ex parte corporis quod corrumpitur: sicut per se competit levi esse sursum, et hoc est levi esse ut sit sursum, ut Aristoteles dicit in 8 Physicorum; contingit tamen propter aliquod impedimentum quod non sit sursum.

Ex hoc etiam patet solutio alterius rationis. Sicut enim quod habet naturam ut sit sursum, et quod non habet naturam ut sit sursum, specie differunt; et tamen idem numero et specie est quod habet naturam ut sit sursum, licet quandoque sit sursum et quandoque non sit sursum, propter aliquod impedimentum: ita differunt specie duæ formæ, quarum una habet naturam ut uniatur corpori, alia vero non; sed tamen unum et idem numero et specie esse potest habens naturam ut uniatur corpori, licet quandoque actu sit unitum, quandoque non actu unitum, propter aliquod impedimentum.

Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt quod Aristoteles dicit in libro de Generatione animalium, scilicet intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum. Nulla autem forma quæ est actus materiæ, advenit materiæ de foris, sed educitur de potentia materiæ. Intellectus igitur non est forma corporis.

Objiciunt etiam quod omnis forma corporis mixti causatur ex elementis: unde, si intellectus esset forma corporis humani, non esset ab extrinseco, sed esset ab elementis causatus.

Objiciunt ulterius contra hoc, quia sequeretur quod etiam vegetativum et sensitivum esset ab extrinseco; quod est contra Aristotelem; præcipue si esset una substantia animæ, cujus potentiæ essent vegetativum et sensitivum et intellectivum; cum intellectus sit ab intrinseco, secundum Aristotelem.

Horum autem solutio in promptu apparet secundum præmissa.

Cum enim dicitur quod omnis forma educitur de potentia materiæ, educi de potentia materiæ est duobus modis: primo modo, formam dependere a materia secundum esse et operari; alio modo, materiam præexistere formæ. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam præexistere, considerandum videtur quid sit formam de potentia materiæ educi. Si enim hoc nihil aliud sit quam materiam præexistere in potentia ad formam, nihil prohibet sic dicere materiam corporalem præexistere in potentia ad animam intellectivam: unde Aristoteles in libro de Generatione animalium dicit: « Animam igitur vegetabilem in seminibus et conceptibus », scilicet nondum separatis, « haberi potentia, statuendum est, non actu, priusquam eo modo conceptus, qui jam separantur, cibum trahant, et officio ejus animæ fungantur. Principio enim hæc omnia vita stirpis vivere videntur. » De anima quoque sensuali pari modo dicendum est, atque etiam de intellectuali: omnes enim potentia prius haberi quam actu necesse est, ut nunquam secundum eam rationem sit in potentia secundum quam rationem convenit sibi esse actu. Jam enim ostensum est quod aliis formis quæ non habent operationem aliquam absque communicatione materiæ, convenit sic esse actu, ut magis ipsæ sint quibus composita sunt, et quodammodo compositis coexistentes, quam ipsæ suum esse habeant: unde, sicut totum esse earum est in concretionem ad materiam, ita totaliter educi dicuntur de potentia materiæ. Anima autem intellectiva, cum habeat operationem sine corpore: non est esse suum solum in concretionem ad materiam: unde non potest dici quod educatur de materia, sed magis quod est a principio extrinseco. Et hoc ex verbis Aristotelis apparet: « Relinquitur autem intellectum solum de foris advenire, et divinum esse solum »; et causam assignat dicens: « Nihil enim ipsius operationi communicat corporalis operatio ».

Miror autem unde secunda obiectio processerit: scilicet quod si intellectiva anima esset forma corporis mixti, causaretur ex commixtione elementorum, cum nulla anima ex commixtione elementorum causetur. Dicit enim Aristoteles immediate post verba præmissa: « Sed enim omnis animæ sive virtus sive potentia corpus aliud participare vivetur; idque magis divinum quam ea quæ elementa appellantur; verum prout nobilitate ignobilitateve animæ inter se differunt, ita et natura ejus corporis differt. Inest enim in semine omnium quod facit ut fecunda sint semina, videlicet quod calor vocatur: idque non ignis, non talis facultas aliqua est, sed spiritus qui in semine spumosoque corpore continetur, et natura quæ in eo spiritu est, proportionem respondens elemento stellarum. » Ergo ex mixtione elementorum nedum intellectus, sed nec anima vegetativa producitur.

Quod vero tertio objicitur, quod sequeretur sensitivum et vegetativum esse ab extrinseco, non est ad propositum. Jam enim patet ex verbis Aristotelis quod ipse hoc indeterminatum reliquit, utrum intellectus differat ab aliis partibus animæ subjecto et loco, ut Plato dixit, vel ratione tantum. Si vero detur quod sint idem subjecto, sicut verius est; nec ad hoc inconueniens sequitur. Dicit enim Aristoteles in 2 de Anima, quod « similiter se habent ei quod de figuris, et quæ secundum animam sunt ». Semper enim in eo quod est consequenter, est potentia quod prius est in figuris et in animatis : ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativum; similiter autem idem subjecto est etiam intellectivum; quod ipse sub dubio reliquit. Similiter dicendum esset quod vegetativum et sensitivum sunt in intellectivo, ut trigonum et tetragonum in pentagono. Est autem tetragonum quidem a trigono simpliciter alia figura secundum speciem, non autem a trigono quod est potentia in ipso, sicut nec quaternarius a ternario qui est pars ipsius, sed a tenario qui est seorsum existens. Et si contingeret diversas figuras a diversis agentibus produci, trigonum quidem seorsum a tetragono existens haberet aliam causam producentem quam tetragonum, sicut et habet aliam speciem; sed trigonum quod inest tetragono, haberet eandem causam producentem. Sic igitur vegetativum quidem seorsum a sensitivo existens, alia specie animæ est, et aliam causam productivam habet; eadem tamen causa productiva est sensitivi, et vegetativi quod inest sensitivo. Si ergo sic dicatur, quod vegetativum et sensitivum quod inest intellectivo, est a causa extrinseca, a qua est intellectivum, nullum inconueniens sequitur. Non enim inconueniens est effectum superioris agentis habere virtutem quam habet effectus inferioris agentis et adhuc amplius : unde etiam anima intellectiva, quamvis sit ab exteriori agente, habet tamen virtutes quas habent anima vegetativa et sensitiva, quæ sunt ab interioribus agentibus.

Sic igitur diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quæ de intellectu humano dixit, apparet cum hujus fuisse sententiæ, quod anima humana sit actus corporis, et quod ejus pars sive potentia sit intellectus possibilis.

Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt; et accipiamus primo verba Themistii in commento de Anima (lib. 3, cap. 23 et seqq., juxta edit. Barbari), ubi sic dicit : « Intellectus iste, quem dicimus in potentia, magis est animæ connaturalis, scilicet quam agens. Dico autem, non animæ, sed solum humanæ. Et sicut lumen potentia visui, et potentia coloribus adueniens, actu quidem visum facit, et actu colores; ita et intellectus iste qui actu, non solum ipsum intellectum facit actu, sed etiam potentia intelligibilia, (actu) intelli-



gibilia iste constituit ». Et post pauca concludit : « Quam igitur rationem habet ars ad materiam, hanc et intellectus factivus ad eum qui in potentia. Propter quod etiam in promptu nobis est intelligere, quando volumus. Non enim est ars materiæ inferioris; sed inexistit toti in potentia intellectui, qui (factivus est). Ac si utique ædificator lignis, non ab extrinseco existeret, per totum autem ipsum penetrare potens erit. Sic etiam et qui scilicet actu intellectus, intellectui potentia superveniens, unum facit cum ipso ». Et post pauca concludit : « Nos igitur sumus, ut quod potentia; intellectus autem, qui actu. Sic quidem in compositis omnibus ex eo quod potentia et ex eo quod actu, aliud est hic, aliud est huic : aliud utique erit ego, et aliud mihi esse. Et consequenter quidem est compositus intellectus ex potentia et actu. Mihi autem esse ex eo, quod actu est : quia etiam ea quæ meditor et quæ scribo, scribit quidem intellectus compositus ex potentia et actu. Scribit autem, non qua potentia sed qua actu : operari enim sibi inde derivatur ». Et post pauca adhuc manifestius sic : « Igitur est aliud est animal, et aliud animali esse. Animali esse est ab anima animalis. Sic et aliud qui ego, et aliud esse mihi. Esse autem mihi, est ab anima : et habetur, et non omni. Non enim sensitiva : materia enim erat phantasie. Neque rursum a phantasia : materia enim erat potentia intellectus. Neque quod potentia intellectus : materia enim erat factivi (intellectus). A solo igitur factivo est mihi esse ». Et post pauca subdit : « Cum respondisset, scilicet Aristoteles : in omni autem natura, hoc quidem ut materiam esse, hoc autem quod materiam movet aut perficit : necesse ait, et in anima existere has differentias, et esse, hunc aliquem talem intellectum in anima fieri, et hunc talem in anima facere. Et usque ad hanc progressa natura, cessavit.... Nos itaque sumus activus intellectus. Et postea reprobans quorundam opinionem, dicit : in anima esse talem intellectum, et animæ humanæ velut quamdam partem honoratissimam ». Et post pauca dicit : Ex « eadem littera hoc convenit confirmare, quod putat, scilicet Aristoteles : aut nostri aliquid esse activum intellectum, aut nos ». Patet igitur ex præmissis verbis Themistii quod non solum intellectum possibilem, sed etiam agentem partem animæ humanæ esse dicit, et Aristotelem hoc sensisse, et iterum quod hoc est id quod est, non ex anima sensitiva, ut quidam mentiuntur, sed ex parte intellectiva et principaliori. Et Theophrasti quidem libros non vidi, sed ejus verba introduxit Themistius in commento de Anima, quæ sunt talia, sic dicens : « Melius est autem Theophrasti proponere dicta de intellectu potentia, et de eo qui actu. De eo igitur qui potentia, hæc ait : intellectus autem qualiter a foris existens, et tamquam super-



positus, et tamen connaturalis? Et quia natura ipsius habet quidem naturaliter esse, scilicet actum et potentia omnia, bene finit et superius. Non enim sic accipiendum est ut neque sit ipse : hoc litigiosum est enim, sed ut... quamdam potentiam, sicut etiam in materialibus. Hoc a foris, non ut objectum, sed ut ipsam comprehendens generationem, omnino ponendum ». Sic igitur Theophrastus cum quæsisset duo : primo quidem quomodo intellectus possibilis sit ab extrinseco, et tamen nobis connaturalis; et secundo, quæ sit natura intellectus possibilis : respondit primo ad secundum, quod est in potentia omnia, non quidem sicut nihil existens, sed sicut sensus ad sensibilia : et ex hoc concludit responsionem primæ quæstionis, quod non intelligitur sic esse ab extrinseco quasi aliquid adjectum accidentaliter, vel tempore procedente; sed a prima generatione, sicut continens et comprehendens naturam humanam. Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis, et etiam ipse Averroes confitetur; quamvis, ut arbitror, perverse verba Alexandri acceperit, sicut et verba Themistii præter ejus intellectum assumit. Nam quod dixit, Alexandrum dixisse intellectum possibilem non esse aliud quam præparationem quæ est in natura humana ad intellectum agentem et ad intelligibilia; hanc præparationem nihil aliud intellexit quam potentiam intellectivam quæ est in anima ad intelligibilia : et ideo dixit eam non esse virtutem in corpore, quia talis potentia non habet corporale organum; et non ex ea ratione, ut Averroes impugnat, secundum quod nulla præparatio est virtus in corpore.

Et ut a Græcis ad Arabes transeamus : primo manifestum est quod Avicenna posuit intellectum virtutem animæ, quæ est forma corporis : dicit enim in suo libro de Anima : « Intellectus activus, id est, practicus, eget corpore et virtutibus corporalibus ad omnes actiones suas. Contemplativus autem intellectus eget corpore et virtutibus ejus, sed nec semper nec omnino. Sufficit enim ipse sibi per seipsum. Nihil autem horum est anima humana; sed anima est id quod habet has virtutes, et, sicut postea declarabimus, est substantia solitaria per se, quæ habet aptitudinem ad actiones : quarum quædam sunt quæ non perficiuntur nisi per instrumenta, et per usum eorum ullo modo; quædam vero sunt quibus non sunt necessaria instrumenta aliquo modo ». Item in prima parte dicit quod « anima humana est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, secundum quod attribuitur ei agere actionis electivæ deliberationis, et adinvenire meditando, et secundum hoc quod apprehendit universalia ». Sed verum est quod postea dicit et probat : « Et anima humana, secundum id quod est sibi proprium, scilicet secundum vim in-

tellectivam, non sic se habet ad corpus ut forma, nec eget ut sibi præparetur organum ». Deinde subjungenda sunt verba Algazel s sic dicentis : « Cum commixtio elementorum fuerit pulchrioris et perfectioris æqualitatis, quia nihil possit inveniri subtilius et pulchrius, tunc fiet apta ad recipiendum a datore formam pulchriorem aliis formis, quæ est anima hominis ». Hujus vero animæ humanæ duæ sunt virtutes, una operans, et altera sciens, quam vocat intellectum, ut ex consequentibus patet. Et postea multis argumentis probat, quod operatio intellectus non fit per organum corporale. Hoc autem præmisimus, non quasi volentes ex philosophorum auctoritatibus reprobare supra positum errorem; sed ut ostendamus quod non solum Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt, sed et Græci et Arabes hoc senserunt, quod intellectus sit pars vel potentia sive virtus animæ, quæ est corporis forma. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur; nisi forte quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averroe aberrare, qui non tam fuit Peripateticus quam Peripateticæ philosophiæ depravator.

Ostenso igitur ex verbis Aristotelis et aliorum sequentium ipsum, quod intellectus est potentia animæ quæ est corporis forma, licet ipsa potentia quæ est intellectus, non sit alienius organi actus, quia nihil ipsius operationi communicat corporalis operatio, ut Aristoteles dicit; inquirendum est per rationes quid circa hoc sentire sit necesse. Et quia secundum doctrinam Aristotelis oportet ex actibus principia actuum considerare; ex ipso actu quidem proprio intellectus, qui est intelligere, primo hoc considerandum videtur : in quo nullam firmiorem rationem habere possumus ea quam Aristoteles ponit, et sic argumentatur : Anima est principium quo vivimus et intelligimus. Ergo et ratio quædam et species corporis ejusdam. Et adeo huic rationi innititur quod eam dicit esse demonstrationem : nam in principio capituli sic dicit « : Non enim solum quod quid est oportet diffinitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare »; et ponit exemplum : « sicut demonstratur quid est tetragonismus » id est quadratum, « per inventionem mediæ lineæ proportionalis ». Virtus autem hujus demonstrationis et insolubilitas apparet : quia quicumque ad hac via divertere voluerit, necesse habet inconveniens dicere. Manifestum est enim quod hic homo singularis intelligit : nunquam enim de intellectu quæreremus, nisi intelligeremus : nec cum quærimus de intellectu, de alio principio quærimus quam de eo quo nos intelligimus. Unde et Aristoteles dicit : « Dico autem intellectum quo intelligit anima ». Concludit autem sic Aristoteles :

Quod si aliquid est primum principium quo intelligimus,

oportet illud esse formam corporis : quia ipse prius manifestavit, quod illud quo primo aliquid operatur, est forma. Et patet hoc per operationem, quia unumquodque agit in quantum est actu. Est autem unumquodque actu per formam. Unde oportet illud quo primo aliquid agit, esse formam.

Si autem dicas quod principium hujus actus qui est intelligere, quod nominamus intellectum, non sit forma; oportet te invenire modum quo actio illius principii sit actio hujus hominis quod diversimode quidam conati sunt dicere : quorum unus, scilicet Averroes, ponens hujusmodi principium intelligendi quod dicitur intellectus possibilis, non esse animam nec partem animæ nisi æquivoce, sed potius quod sit substantia quædam separata; dixit quod illius intelligere substantiæ separatæ est intelligere mei vel illius, in quantum intellectus ille possibilis copulatur mihi vel tibi per phantasmata quæ sunt in me vel in te. Quod sic fieri dicebat. Species enim intelligibilis, quæ fit unum cum intellectu possibili, cum sit forma et actus ejus, habet duo subjecta : unum ipsa phantasmata, aliud intellectum possibilem. Sic ergo intellectus possibilis continuatur nobis per formam suam mediantibus phantasmatibus; et sic dum intellectus possibilis intelligit, hic homo intelligit.

Quod autem hoc nihil sit, patet tripliciter. Primo quidem, quod sic continuatio intellectus ad hominem non esset secundum primam ejus generationem, ut Theophrastus dicit et Aristoteles inquit in 2 Phys., ubi dicit quod terminus naturalis considerationis de formis est ad formam secundum quam homo ab homine generatur, et a sole. Manifestum est autem quod terminus considerationis naturalis est intellectus. Secundum autem dictum Averrois, intellectus non continuatur homini secundum suam generationem, sed secundum operationem sensus, in quantum est sentiens in actu. Phantasma enim est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in 3 libro de Anima. Secundo vero, quia ista conjunctio non esset secundum aliquid unum, sed secundum diversa. Manifestum est enim quod species intelligibilis, secundum quod est in phantasmatibus, est intellecta in potentia; in intellectu autem possibili est secundum quod est intellecta in actu, abstracta a phantasmatibus. Si ergo species intelligibilis non est forma intellectus possibilis nisi secundum quod est abstracta a phantasmatibus; sequitur quod per speciem intelligibilem non continuatur intellectus phantasmatibus, sed magis ab eis est separatus : nisi forte dicatur quod intellectus possibilis continuatur phantasmatibus, sicut speculatum continuatur homini cujus species resultat in speculo. Talis autem continuatio manifestum est quod non sufficit ad continuationem actus : manifestum est enim quod actio speculi, quæ est repræsentare, non propter hoc potest

attribui homini unde nec actio intellectus possibilis propter prædictam copulationem posset attribui huic homini qui est Socrates, ut hic homo intelligeret. Tertio, quia, dato quod una et eadem species numero esset forma intellectus possibilis, et esset simul in phantasmatibus : nec adhuc talis copulatio sufficeret ad hoc quod hinc homo intelligeret. Manifestum est enim quod per speciem intelligibilem aliquid intelligitur, sed per potentiam intellectivam aliquis intelligit; sicut etiam per speciem sensibilem aliquid sentitur, per potentiam autem sensitivam aliquis sentit : unde paries. in quo est color, cujus species sensibilis in actu est invisus, videtur, non videt; animal autem habens potentiam visivam, in qua est talis species, videt. Talis autem est prædicta copulatio intellectus possibilis ad hominem, in quo sunt phantasmata quorum species sunt in intellectu possibili, qualis est copulatio parietis, in quo est color, ad visum, in quo est species sui coloris. Sicut igitur paries non videt, sed videtur ejus color; ita sequeretur quod homo non intelligeret, sed quod ejus phantasmata intelligerentur ab intellectu possibili. Impossibile est ergo salvari quod hic homo intelligat, secundum positionem Averrois.

Quidam vero videntes quod secundum viam Averrois sustineri non potest quod hic homo intelligat, in aliam divertunt viam; et dicunt quod intellectus unitur corpori ut motor; et sic in quantum ex corpore et intellectu fit unum, sicut ex movente et moto, intellectus est pars hujus hominis : et ideo operatio intellectus attribuitur huic homini, sicut operatio oculi, quæ est videre, attribuitur huic homini. Quærendum est autem ab eo qui hoc ponit, primo quid sit hoc singulare quod est Socrates : utrum Socrates sit solus intellectus, qui est motor; aut sit motum ab ipso, quod est corpus. animatum tamen anima vegetativa; et sensitiva, aut sit compositum ex utroque. Et quantum ex sua positione videtur, hoc tertium accipiet, scilicet quod Socrates sit aliquid compositum ex utroque.

Procedamus ergo contra eos per rationem Aristotelis in 8 Metaphysic., dicentis : « Cum enim quæcumque partes habent, et non ut acervus, quod totum, sed aliquid inest totum præter partes, est alia causa : quoniam in corporibus suis quidem tactus causa est unum essendi; aliis vero viscositas, aut aliqua passio altera. Talis vero definitio ratio est una, non conjunctione, quemadmodum ilias, sed unius esse. Quid igitur est quod facit hominem unum, et propter quid unum sed non multa, puta animal et bipes. aliterque, et si est, ut aiunt quidam, ipsum aliquid animal, et ipsum bipes? Quare namque non illa ipsa homo est, et erunt secundum participationem homines, et hominis non unius, sed duorum, scilicet animalis, non bipedis; et totaliter utique non erit homo unum, et plura animal et bipes? Palam itaque quia sic



quidem acceptantibus consueverunt definire et dicere : Non contingit reddere et solvere dubitationem. Si autem est, ut diximus, hoc quidem materia illud vero forma; et hoc quidem potentia, illud vero actu : non adhuc dubitatio videbitur esse ».

Sed si tu dicas quod Socrates non est unum quid simpliciter, sed unum quid aggregatione motoris et moti; sequuntur multa inconvenientia. Primo quidem, quia si unumquodque est similiter unum et ens, sequetur quod Socrates non sit aliquid, et quod non sit in specie nec in genere, et ulterius quod non habeat aliquam actionem, quia actio non est nisi entis. Unde non dicimus quod intelligere nautæ sit intelligere hujus totius quod est nauta et navis, sed nautæ tantum; et similiter intelligere non erit actus Socratis, sed intellectus tantum utentis corpore Socratis. In solo enim toto quod est aliquid unum et ens, actio partis est actio totius. Et si quis aliter loquitur, improprie loquitur. Et si tu dicas, quod hoc modo cælum intelligit per motorem suum, est assumptio difficilioris materiæ. Per intellectum enim humanum oportet nos devenire ad cognoscendum intellectus superiores, et non e converso. Si vero dicatur quod hoc individuum quod est Socrates, est corpus animatum anima vegetativa et sensitiva, ut videtur sequi secundum eos qui ponunt quod hic homo non constituitur in specie per intellectum, sed per animam sensitivam nobilitatam ex aliqua instructione intellectus possibilis; tunc intellectus non se habet ad Socratem nisi sicut movens ad motum. Sed secundum hoc, actio intellectus quæ est intelligere, nullo modo poterit attribui Socrati : quod multipliciter apparet.

Primo quidem, per hoc quod dicit Philosophus in 2 Metaphysic., quod « quorum diversum est aliquod opus præter actionem, actio est in eo quod fit, ut ædificatio in ædificato, et contextio in contexto : similiter autem et aliis, et totaliter ut motus in moto. Quorum vero non est aliud aliquod opus præter actionem, in eis existit actio, ut visio in vidente, et speculatio in speculante ». Sic ergo etsi intellectus ponatur uniri Socrati ut movens, nihil proficit ad hoc quod intelligere est in Socrate, nec quod Socrates intelligat : quia intelligere est actio quæ est in intellectu tantum. Ex quo etiam patet falsum esse quod dicunt, quod intellectus non est actus corporis, sed ipsum intelligere. Non enim potest esse alicujus actus intelligere, cujus non sit actus intellectus : quia intelligere non nisi in intellectu est, sicut nec visio nisi in visu : unde nec visio potest esse alicujus nisi illius cujus actus est visus. Secundo, quia actio moventis propria non attribuitur instrumento aut moto; sed magis e converso actio instrumenti attribuitur principali moventi : non enim potest dici quod serra disponat de artificio; potest tamen dici quod artifex secat, quod est opus serræ. Propria autem operatio ipsius intel-



lectus est intelligere : unde, dato etiam quod intelligere esset actio transiens in alterum, sicut movere, non sequeretur quod intelligere conveniret Socrati, si intellectus uniatur ei solum ut motor. Tertio, quia in his quorum actiones in alterum transeunt, opposito modo attribuuntur actiones moventibus et motis. Secundum ædificationem enim ædificator dicitur ædificare, ædificium vero ædificari. Si ergo intelligere esset actio in alterum transiens, sicut movere; adhuc non esset dicendum quod Socrates intelligeret ad hoc quod intellectus uniretur ei ut motor; sed magis quod intellectus intelligeret, et Socrates intelligeretur; aut forte quod intellectus intelligendo moveret Socratem, et Socrates moveretur. Contingit tamen quandoque quod actio moventis traducitur in rem motam, puta cum ipsum motum movet ex eo quod movetur, ut calefactum calefacit. Posset ergo aliquis sic dicere, quod motum ab intellectu, qui intelligendo movet, ex hoc ipso quod movetur intelligit.

Huic autem dicto Aristoteles resistit in 2 de Anima, unde principium hujus rationis assumpsimus. Cum enim dixisset quod id quo primo scimus et sanamur, est forma, scilicet scientia et sanitas, subjungit : « Videntur enim in patiente et disposito » activorum inesse actus » ; quod exponens Themistius dicit : « Nam etsi ab aliis aliquando scientia et sanitas est, puta a docente et medico ; tamen in patiente et dispositio facientium inexistere actus ostendimus prius in his quæ de natura ». Est ergo intentio Aristotelis, et evidenter est verum, quod quando motum movet, et habet actionem moventis. oportet quod insit ei actus aliquis a movente, qui hujusmodi actionem habeat : et hoc est principium quo agit, et est actus et forma ejus, sicut si aliquid est calefactum, calefacit per calorem, qui inest ei a calefaciente. Detur ergo quod intellectus moveat animam Socratis vel illustrando, vel quocumque modo; hoc quod est relictum ab impressione intellectus in Socrate, et primum quo Socrates intelligit. Id autem quo Socrates primo intelligit, sicut sensu sentit, Aristoteles probavit esse in potentia omnia, et per hoc non habere naturam determinatam, nisi hanc quod sit possibilis, et per consequens quod non misceatur corpori, sed sit separatus. Dato ergo quod sit aliquis intellectus separatus movens Socratem, tamen adhuc oportet quod ille intellectus possibilis, de quo Aristoteles loquitur, sit in anima Socratis, sicut et sensus, qui est in potentia ad omnia sensibilia, quo Socrates sentit. Si autem dicatur quod hoc individuum quod est Socrates, non est aliquid compositum ex intellectu et corpore animato, neque est corpus animatum tantum, sed est solum intellectus; hæc jam erit opinio Platonis, qui, ut Gregorius Nyssenus refert, propter hanc difficultatem non vult hominem ex anima et corpore esse, sed

animam corpore utentem, et velut indutam corpore. Sed et Plotinus, ut Macrobius refert, ipsam animam hominem esse testatur, sic dicens : « Qui videtur, non ipse verus homo est, sed ille a quo regitur quod videtur. Sic cum morte animalis discedit animatio, cadit corpus a regente viduatum; et hoc est quod videtur in homine mortale. Anima vero, quæ est versus homo, est ab omni mortalitatis conditione aliena ». Qui quidem Plotinus unus de magnis Commentatoribus ponitur inter Commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert, in commento Prædicamentorum. Hæc autem sententia nec a verbis Aristotelis videtur discordare. Dicit enim in 9 Ethic. quod « boni hominis est bonum elaborare etiam sui ipsius gratia : intellectus enim gratia unusquisque esse videtur ». Quod quidem non dicit propter hoc quod homo sit solus intellectus, sed quia id quod est in homine principalius, est intellectus : unde et in sequentibus dicit quod, « quemadmodum civitas principalissimum maxime videtur, et omnis alia constitutio, sic et homo ; » unde subjungit « quod unusquisque homo vel est hic », scilicet intellectus, « vel maxime ». Et per hunc modum arbitror et Themistium in verbis supra positis, et Plotinum in verbis nunc inductis dixisse, quod homo est anima vel intellectus. Quod enim homo non sit intellectus tantum vel anima tantum, multipliciter probatur. Primo quidem ab ipso Gregorio Nysseno, qui, inducta opinione Platonis, subdit : « Habet autem hic sermo difficile vel indissolubile quid. Qualiter enim unum esse potest indumento anima? Non enim unum est tunica cum induto ». Secundo, quia Aristoteles in 7 Metaph. probat quod homo et equus et similia non sunt solum forma, sed totum quoddam ex forma et materia, ut universale; singulare vero ex ultima materia et forma, ut Socrates. Jam est et in aliis similiter. Et hoc probavit per hoc quod nulla pars corporis potest definiri sine parte aliqua animæ; et recedente anima, nec oculus nec caro dicitur nisi æquivoce : quod non esset, si homo aut Socrates esset tantum intellectus aut anima. Tertio sequeretur quod cum intellectus non moveat nisi per voluntatem, ut probatur in 3 de Anima, hoc esset subjectum voluntati, quod retineret hoc corpus cum vellet, et abjiceret cum vellet : quod manifeste patet esse falsum. Sic igitur patet quod intellectus non unitur Socrati solum ut motor; et quod etiam si hoc esset, nihil proficeret ad hoc quod Socrates intelligeret. Qui ergo hanc positionem defendere volunt, aut confiteantur se nihil intelligere, et indignos esse cum quibus aliqui disputent; aut confiteantur quod Aristoteles concludit, scilicet quod id quo primo intelligimus, est species et forma.

Potest etiam hoc concludi ex hoc quod hic homo in aliqua specie collocatur. Speciem autem nunquam sortitur aliquid nisi ex forma.

Id igitur per quod hic homo speciem sortitur, est forma. Unumquodque autem ab eo speciem sortitur quod est principium propriæ operationis speciei. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere : per hoc enim differt ab allis animalibus, et ideo in hac operatione Aristoteles felicitatem ultimam constituit. Principium autem quo intelligimus, est intellectus, ut Aristoteles dicit. Oportet igitur ipsum uniri copori ut formam : non quidem ita quod ipsa intellectiva potentia sit alicujus organi actus; sed quia est virtus animæ, quæ est actus corporis physici organici.

Adhuc. Secundum istorum positionem destruuntur moralis Philosophiæ principia : subtrahitur enim quidquid est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem: unde et hoc ipsum voluntarium dicitur quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est, ut patet per dictum Aristotelem in 3 de Anima: et per hoc quod in substantiis separatis est intellectus et voluntas; et per hoc etiam quod contingit per voluntatem aliquid in universali amare vel odire, sicut odimus latronum genus, ut Aristoteles dicit in sua Rhetorica. Si igitur intellectus non est aliquid hujus hominis, vel non est vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor : non erit in homine voluntas; sed in intellectu separato, et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis ejus actus erit laudabilis vel vituperabilis : quod est divellere principia moralis philosophiæ. Quod cum sit absurdum, et vitæ humanæ contrarium (non enim esset necesse consiliari, nec leges ferre) sequitur quod intellectus sic uniatur nobis ut vere ex eo et nobis fiat unum : quod vere non potest esse nisi eo modo quo dictum est, ut sit etiam potentia animæ, quæ unitur nobis ut forma. Relinquitur igitur hic absque omni dubitatione tenendum (1) propter revelationem fidei, ut dicunt; sed quia hoc subtrahere est niti contra manifeste apparentia.

Rationes vero quas in contrarium adducunt, non difficile est solvere. Dicunt enim quod ex hac positione sequitur quod intellectus sit forma materialis, et non sit denudata ab omnibus naturis rerum sensibilibus; et per consequens quicquid recipitur sicut in materia individualiter, et non universaliter. Et ulterius, ut intellectus recipitur quia si est forma materialis quod non est intellecta in actu, et ita intellectus non poterit se intelligere: quod est manifeste falsum; nulla enim forma materialis est intellecta in actu. Horum autem solutio apparet ex his quæ præmissa sunt. Non enim dicimus animam humanam esse formam corporis secundum intellectivam potentiam, quæ, secundum doctrinam Aristotelis, nullius organi actus est: unde remanet quod anima, quantum ad

(1) *Fortè* sic absque dubitatione tenendum non solum propter etc.

intellectivam potentiam, sit immaterialis, et immaterialiter recipiens, et seipsam intelligens. Unde et Aristoteles signanter dicit de anima, quod est locus specierum, non tota, sed intellectus.

Si autem contra hoc obijciatur quod potentia animæ non potest esse immaterialior aut simplicior quam ejus essentia : optime procederet, si essentia animæ humanæ sic esset forma materiæ, quod non per esse suum esset, sed per esse compositi, sicut est de aliis formis, quæ secundum se nec esse nec operationem habent præter communicationem materiæ, quæ propter hoc immersæ materiæ dicuntur. Anima autem humana, quia secundum suum est forma, cui aliquantulum communicat materia non totaliter comprehendens ipsam, eo quod major est dignitas hujus formæ quam capacitas materiæ; nihil prohibet quin habeat aliquam operationem vel virtutem. ad quam materia non attingit.

Consideret autem qui hoc dicit, quod, si hoc intellectivum principium, quo nos intelligimus, esset secundum esse separatum et distinctum ab anima, quæ est corporis nostri forma, esset secundum se intelligens et intellectum; nec quandoque intelligeret, quandoque non : neque etiam indigeret ut seipsum cognosceret per intelligibilia et per actus, sed per essentiam suam, sicut aliæ substantiæ separatae; neque etiam esset conveniens quod ad intelligendum indigeret phantasmatibus nostris. Non enim invenitur in rerum ordine quod superiores substantiæ ad suas principales perfectiones indigeant inferioribus substantiis, sicut nec corpora cœlestia formantur aut perficiuntur ad suas operationes ex corporibus inferioribus. Magnam igitur improbabilitatem continet sermo dicentis quod intellectus sit quoddam principium secundum substantiam separatum, et tamen quod per species a phantasmastibus acceptas perficiatur, et fiat actu intelligens.

His igitur consideratis quantum ad id quod ponunt, intellectum non esse animam, quæ est nostri corporis forma, neque partem ipsius, sed aliquid secundum substantiam separatum; considerandum restat de hoc quod dicunt, intellectum possibilem esse unum in omnibus. Forte enim de agente hoc dicere, aliquam rationem haberet, et multi philosophi hoc posuerunt : nihil enim videtur inconveniens sequi, si ab uno agente multa perficiantur, quemadmodum ab uno sole perficiuntur omnes potentiæ visivæ animalium ad videndum; quamvis etiam hoc non sit secundum intentionem. Aristotelis, qui ponit intellectum agentem esse aliquid in anima, unde comparat ipsum lumini. Plato autem, ponens intellectum unum separatum, comparavit ipsum soli, ut Themistius dicit : est enim unus sol, sed plura lumina diffusa a sole ad videndum. Sed quidquid sit de intellectu agente, dicere intellectum possibilem esse unum omnium hominum, multipliciter impossibile apparet.



Primo quidem, quia si intellectus possibilis est quo intelligimus, necesse est dicere quod homo singularis intelligens vel sit ipse intellectus, vel intellectus formaliter ei inhæreat, non quidem ita quod sit forma corporis, sed quia est virtus animæ, quæ est forma corporis.

Si quis autem dicat quod hic homo singularis est ipse intellectus, consequens est quod hic homo singularis non sit alius ab illo homine singulari; et quod omnes homines sint unus homo, non quidem participatione speciei, sed secundum unum individuum. Si vero intellectus inest nobis formaliter, sicut jam dictum est, sequitur quod diversorum corporum sunt diversæ animæ. Sicut enim homo est ex corpore et anima; ita hic homo, scilicet Callias aut Socrates, est ex hoc corpore et ex hac anima. Si autem animæ sunt diversæ, et intellectus possibilis est virtus animæ, qua anima intelligit; oportet quod differat numero, quia nec fingere possibile est quod diversarum rerum sit una numero virtus.

Si quis autem dicat, quod homo intelligit per intellectum possibilem sicut per aliquid sui, quod tamen est pars ejus non ut forma, sed sicut motor; jam ostensum est supra quod, hac positione facta, nullo modo potest dici quod Socrates intelligat. Sed demus quod Socrates intelligit per hoc quod intellectus intelligit, licet intellectus sit solum motor, sicut homo videt per hoc quod oculus videt. Et ut similitudinem sequamur, ponatur quod omnium hominum sit unus oculus numero: inquirendum restat utrum omnes homines sint unus videns, vel multi videntes. Ad cujus veritatis inquisitionem considerare oportet quod aliter se habet de primo movente, et aliter de instrumento. Si enim multi homines utantur uno et eodem instrumento numero, dicentur multæ operationes: puta cum multi utantur una machina ad lapidum projectionem vel elevationem. Si vero principale agens sit unum, quod utatur multis instrumentis; nihilominus operans est unum, sed fortes operationes diversæ propter diversa instrumenta. Aliquando autem est operatio una, licet ad eam multa instrumenta requirantur. Sic igitur unitas operantis attenditur non secundum instrumenta, sed secundum principale agens, quod utitur instrumentis. Prædicta igitur positione facta, si oculus esset principale in homine, qui uteretur omnibus potentiis animæ et partibus corporis quasi instrumentis, multi habentes unum oculum essent unus videns. Si ergo oculus non sit principale hominis, sed aliquid sit in eo principalius quod utitur oculo, quod diversificatur in diversis; essent quidem multi videntes, sed uno oculo. Manifestum est autem quod intellectus est id quod est principale in homine, et utitur omnibus potentiis animæ et membris temporis tamquam organis: propter hoc Aristoteles subtiliter dixit quod « homo



« i intellectus maxime ». Si igitur sit unus intellectus omnium, ex necessitate sequitur quod sit unus intelligens, et per consequens unus volens, et unus utens pro suæ voluntatis arbitrio omnibus illis secundum quæ homines diversificantur ab invicem. Et ex hoc ulterius sequitur quod nulla differentia sit inter homines quantum ad liberam voluntatis electionem, sed eadem sit omnium; si intellectus, apud quem solum residet principalitas et dominium utendi omnibus aliis, est unus et idem in diversis hominibus: quod est manifeste falsum et impossibile. Repugnat enim his quæ apparent, et destruit totam scientiam moralem, et omnia quæ pertinent ad conversationem (1) civilem, quæ est omnibus naturalis, ut Aristoteles dicit.

Adhuc. Si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, aut ut forma, sive ut motor; de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis: puta, si ego intelligo lapidem, et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui. Non enim potest esse ejusdem activi principii, sive sit forma, sive sit motor, respectu ejusdem objecti, nisi una numero operatio ejusdem speciei in eodem tempore: quod manifestum est ex his quæ Philosophus determinat in 5 Phys. Unde, si essent multi homines habentes unum oculum, omnium visio non esset nisi una respectu ejusdem objecti in eodem tempore. Similiter ergo, si intellectus sit unus omnium, sequitur quod omnium hominum idem intelligentium eodem tempore sit una actio intellectualis tantum; et præcipue, cum nihil eorum secundum quæ ponuntur homines differre ab invicem in operatione intellectuali diversificetur. Phantasmata enim præambula sunt actioni intellectus; sicut colores actioni visus: unde per eorum diversitatem non diversificatur actio intellectus, maxime unius intelligibilis; secundum quæ tamen ponunt diversificari scientiam hujus a scientia alterius, in quantum hic intelligit ea quorum phantasmata habet, et ille ea quorum phantasmata habet. Sed in duobus qui idem sciunt et intelligunt, ipsa operatio intellectualis per diversitatem phantasmatis nullatenus diversificari potest.

Adhuc autem ostendendum est quod hæc positio manifeste apparet repugnans dictis Aristotelis. Cum enim dixisset de intellectu possibili, quod est separatus, et quod est in potentia omnia, subjungit quod, « cum sic singula sciat », scilicet in actu, « ut sciens dicitur qui secundum actum », id est, hoc modo sicut scientia est actus, et sciens dicitur esse in actu in quantum habet habitum: unde subdit: « Hoc autem confestim accidit, cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quo-

(1) *AL.*, :d. conservationem.

dammodo, non tamen similiter sicut ante addiscere aut invenire ». Et postea cum quævisset : « Si intellectus simplex est et impassibilis, et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras; quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est? » Et ad hoc solvendum respondet dicens : « Quoniam potentia quodammodo est intelligibilia intellectus, sed actu nihil antequam intelligat. Oportet autem sit, sicut in tabula nihil est actu scriptum : quod quidem accidit in intellectu ». Est ergo sententia Aristotelis, quod intellectus possibilis ante addiscere aut invenire est in potentia, sicut tabula in qua nihil est actu scriptum; sed post addiscere et invenire secundum habitum scientiæ, quo potest per seipsum operari, quamvis et tunc sit in potentia ad considerare in actu.

Ubi tria notanda sunt. Primo, quod habitus scientiæ est actus primus ipsius intellectus possibilis, qui secundum hunc fit actu, et potest per seipsum operari. Non autem scientia est solum secundum phantasmata illustrata, ut quidam dicunt, et quædam facultas quæ in nobis acquiritur ex frequenti meditatione et exercitio, ut continuemur cum intellectu possibili per nostra phantasmata. Secundo notandum quod ante, nostrum addiscere et invenire, ipse intellectus possibilis est in potentia, sicut tabula in qua nihil est scriptum. Tertio, quod per nostrum addiscere seu invenire, ipse intellectus possibilis fit actu. Hæc autem nullo modo possunt stare, si sit unus intellectus possibilis omnium qui sunt et erunt aut fuerunt. Manifestum est enim quod species conservantur in intellectu : est enim locus specierum, ut Philosophus supra dixerat, et iterum scientia est habitus permanens. Si ergo per aliquem præcedentium hominum factus est in actu secundum aliquas species intelligibiles et perfectus secundum habitum scientiæ, ille habitus et illæ species in eo remanent. Cum autem omne recipiens sit denudatum ab eo quod recipit, impossibile est quod per meum addiscere aut invenire illæ species acquirantur in intellectu possibili.

Et si tamen aliquis dicat quod, secundum nostrum invenire, intellectus possibilis secundum aliquid fiat in actu de novo, puta si aliquid intelligibilium invenio, quod a nullo præcedentium est inventum; tamen in addiscendo hoc contingere non potest : non enim possum addiscere nisi quod docens scivit. Frustra ergo dixit quod ante addiscere aut invenire, intellectus erat in potentia.

Sed et si quis addat, homines semper fuisse, secundum opinionem Aristotelis; sequeretur quod non fuerit primus homo intelligens; et sic per phantasmata nullius species intelligibiles sunt acquisitæ in intellectu possibili, sed sunt species intelligibiles intellectus possibilis æternæ. Frustra ergo Aristoteles posuit

intellectum agentem, qui faceret intelligibilia in potentia, intelligibilia actu. Frustra etiam posuit quod phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, si intellectus possibilis nihil a phantasmatibus accipit. Quamvis et hoc ipsum irrationale videatur, quod substantia separata a phantasmatibus nostris accipiat, et quod non possit se intelligere nisi post nostrum addiscere aut invenire, sive intelligere : quia Aristoteles post verba præmissa subjungit : « Et ipse tunc seipsum potest intelligere post addiscere aut invenire ». Substantia enim separata per seipsam est intelligibilis : unde per suam essentiam se intelligeret intellectus possibilis, si esset substantia separata ; nec indigeret ad hoc speciebus intelligibilibus ei supervenientibus per nostrum intelligere aut invenire. \*

Si autem hæc inconvenientia velint evadere dicendo quod omnia prædicta Aristoteles dicit de intellectu possibili secundum quod continuatur nobis, et non secundum quod in se est : primo quidem dicendum est quod verba Aristotelis hoc non sapiunt ; immo de ipso intellectu possibili loquitur secundum id quod est proprium sibi, et secundum quod distinguitur ab agente. Si vero fiat vis de verbis Aristotelis ; ponamus, ut dicunt, quod intellectus possibilis ab æterno habuerit species intelligibiles, per quas continetur nobis secundum phantasmata quæ sunt in intellectu possibili, et phantasmata quæ sunt in nobis, aliquo horum trium modorum se habeant. Quorum unus est quod species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili, sint acceptæ a phantasmatibus quæ sunt in nobis, ut sonant verba Aristotelis : quod non potest esse secundum prædictam positionem, ut ostensum est. Secundus autem modus est ut illæ species non sint acceptæ a phantasmatibus, sed sint irradiantes super phantasmata nostra : puta si species aliquæ essent in oculo irradiantes super colores qui sunt in pariete. Tertius autem modus est ut neque species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili, sint acceptæ a phantasmatibus, neque imprimant aliquid supra phantasmata. Si autem ponatur secundum, scilicet quod species intelligibiles illustrent phantasmata, et secundum hoc intelligatur : primo quidem sequitur quod phantasmata fiunt intelligibilia actu non per intellectum agentem, sed per intellectum possibilem secundum suas species. Secundo, quod talis irradiatio phantasmatum non poterit facere quod phantasmata sint intelligibilia actu : non enim fiunt phantasmata intelligibilia actu nisi per abstractionem ; hæc autem magis erit receptio quam abstractio. Et iterum cum omnis receptio sit secundum naturam recepti, irradiatio specierum intelligibilium quæ sunt in intellectu possibili, non erit in phantasmatibus quæ sunt in nobis, intelligibiliter, sed sensibiliter et materialiter ; et sic non poterimus intelligere universale

per huiusmodi irradiationem. Si autem species intelligibiles intellectus possibilis neque accipiuntur a phantasmatibus, neque irradiant super ea; erunt omnino disparatæ, et nihil proportionale habentes, nec phantasmata aliquid facient ad intelligendum: quod manifeste veritati repugnat.

Sic igitur omnibus modis impossibile est quod intellectus possibilis sit unus tantum omnium hominum.

Restat autem nunc solvere ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere.

Quorum primum est, quod omne quod multiplicatur secundum divisionem materiæ, est forma materialis: unde substantiæ separatæ a materia non sunt plures in una specie. Si ergo plures intellectus essent in pluribus hominibus qui dividuntur ad invicem numero per divisionem materiæ, sequeretur ex necessitate quod intellectus esset forma materialis: quod est contra verba Aristotelis et probationem illius, qua probat quod intellectus est separatus. Si ergo est separatus, et non est forma materialis, nullo modo multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Huic autem rationi tantum innituntur, quod dicunt, quod Deus non posset facere plures intellectus unius speciei in diversis hominibus: dicunt enim quod hoc implicaret contradictionem, quia habere materiam ut numeraliter multiplicetur, est aliud a natura formæ separatæ. Procedunt autem ulterius, ex hoc concludere volentes quod nulla forma separata est una numero, nec aliquid individuum: quod dicunt ex ipso vocabulo apparere, quia non est unum numero nisi quod est unum de numero: forma autem liberata a materia non est unum de numero, quia non habet in se causam numeri, eo quod causa numeri est a materia.

Sed ut a posterioribus incipiamus, videntur vocem propriam ignorare in hoc quod ultimo dictum est. Dicit enim Aristoteles in 4 Metaphysic., quod ejusque substantiæ unum est esse non secundum accidens. et quod nihil est aliud unum præter ens. Substantia ergo separata si est ens, secundum suam substantiam est una, præcipue cum Aristoteles dicat in 8 Metaphysic., quod ea quæ non habent materiam, non habent causam ut sint unum et ens. Unum autem, in 5 Metaphysic., dicitur quadrupliciter: scilicet numero, specie, genere, et proportionem. Nec est dicendum quod aliqua substantia separata sit unum tantum specie vel genere, quia hoc non est esse simpliciter unum. Relinquitur ergo quod quælibet substantia separata sit unum numero. Nec dicitur aliquid unum numero, quia sit unum de numero: non enim numerus est causa unius, sed e converso, quia in numerando non dividitur: unum enim est id quod non dividitur. Nec iterum hoc verum est quod omnis numerus causatur a materia: frustra enim Aristoteles quæsisisset numerum substantiarum separata-



rum. Ponit etiam Aristoteles in 5 Metaphysic. quod multum dividitur non solum numero, sed etiam specie et genere. Nec etiam hoc verum est quod substantia separata non sit singularis et individuum aliquod : alioquin non haberet aliquam operationem, cum actus sint solum singularium, ut Philosophus dicit : unde contra Platonem dicit in 7 Metaphysic. quod si ideæ sint separatæ, non prædicabitur de multis idea, nec poterit definiri, sicut nec alia individua quæ sunt unica in sua specie, ut sol et luna. Non enim materia est principium individuationis in rebus materialibus, nisi in quantum materia non est participabilis a pluribus, cum sit primum subjectum non existens in alio. Unde et de idea Aristoteles dicit, quod si idea esset separata, esset quædam substantia individua, quam impossibile esset prædicari de multis. Individuæ ergo sunt substantiæ separatæ, et singulares; non autem individuantur ex materia, sed ex hoc ipso quod non sunt natæ in alio esse, et per consequens nec participari a multis. Ex quo sequitur quod si aliqua forma nata est participari ab aliquo, ita quod sit actus alicujus materiæ, illa potest individuari et multiplicari per comparisonem ad materiam. Jam autem supra ostensum est quod intellectus est unitus animæ, quæ est actus corporis. In multis igitur corporibus sunt multæ animæ, et in multis animabus sunt multæ virtutes intellectuales, quæ vocantur intellectus : nec propter hoc sequitur quod intellectus sit virtus materialis, ut supra ostensum est.

Si quis autem objiciat quod si multiplicantur secundum corpora, sequitur quod destructis corporibus non remanent multæ animæ; patet solutio per ea quæ dicta sunt. Unumquodque enim sic est ens sicut est unum, ut dicitur in 4 Metaphysic. Sicut igitur esse animæ est quidem in corpore, in quantum est forma corporis, nec est ante corpus, tamen destructo corpore adhuc remanet in suo esse; ita unaquæque anima remanet in sua unitate, et per consequens multæ animæ in sua multitudine.

Valde autem ruditer argumentantur ad ostendendum quod Deus facere non posset quod sint multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc includere contradictionem. Dato enim quod non esset natura intellectus quod multiplicaretur, non propter hoc oporteret quod intellectum multiplicari includeret contradictionem. Nihil enim prohibet aliquid non habere in sua natura causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia causa : sicut grave habet ex sua natura quod non sit sursum ; tamen grave esse sursum non includit contradictionem ; sed grave esse sursum secundum suam naturam, contradictionem includeret. Sic ergo intellectus, si naturaliter esset unus omnium, quia non haberet naturalem causam multiplicationis, posset tamen sortiri multiplicationem ex supernaturali causa ; nec esset implicatio



contradictionis. Quod non tantum dicimus propter propositum; sed magis ne hæc argumentandi forma ad alia extendatur : sic enim possent concludere quod Deus non potest facere quod mortui resurgant, et quod cæci ad visum reparentur.

Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quærent enim utrum intellectum in me et in te sit unum penitus, aut duo in numero et unum in specie. Si enim unum intellectum, tunc unus erit intellectus; si duo in numero et unum in specie, sequitur quod intellecta habebunt rem intellectam. Quæcumque enim sunt duo in numero et unum in specie, sunt unum intellectum, quia est una quidditas per quam intelliguntur : et sit procedetur in infinitum; quod est impossibile. Ergo impossibile est quod sint duo intellecta numero in me et in te. Est ergo unum tantum, et unus intellectus numero tantum in omnibus hominibus.

Quærendum est autem ab his qui tam subtiliter se argumentari putant, utrum esse duo intellecta in numero et unum in specie, sit contra rationem intellecti in quantum est intellectum, aut in quantum est intellectum ab homine. Et manifestum est, secundum rationem quam ponunt, quod hoc est contra rationem intellecti, in quantum est intellectum. De ratione autem intellecti in quantum hujusmodi, est quod non indigeat quod ab eo aliquid abstrahatur ad hoc quod sit intellectum. Ergo secundum eorum rationem simpliciter concludere possumus quod sit unum intellectum tantum, et non solum unum intellectum ab omnibus. Et si est unum intellectum tantum, secundum eorum rationem sequitur quod sit unus tantum intellectus in toto mundo, et non solum in hominibus. Ergo intellectus noster non solum est substantia separata, sed etiam est ipse Deus; et universaliter tollitur pluralitas substantiarum separatarum.

Si quis autem vellet respondere quod intellectum ab una substantia separata et intellectum ab alia non est unum specie, quia intellectus differunt specie, seipsum deciperet : quia id quod intelligitur, comparatur ad intelligere et ad intellectum sicut objectum ad actum et potentiam : objectum autem non recipit speciem ab actu neque a potentia, sed magis e converso. Est ergo simpliciter concedendum, quod intellectum unius rei, puta lapidis, est unum tantum, non solum in omnibus hominibus, sed etiam in omnibus intellectibus.

Sed inquirendum restat, quid sit intellectum. Si enim dicant quod intellectum est una species immaterialis existens in intellectu possibili; latet ipsos quod quodammodo transeunt in dogma Platonis, qui posuit quod de rebus sensibilibus nulla scientia potest haberi, sed omnis scientia habetur de forma una separata. Nihil enim refert ad propositum, utrum aliquis dicat quod scien-

tia quæ habetur de lapide, habetur de una forma lapidis separata, aut de una forma lapidis quæ est in intellectu : utrobique enim sequitur quod scientiæ non sunt de rebus quæ sunt hic, sed de rebus separatis solum. Sed quia Plato posuit hujusmodi formas immateriales per se subsistentes, poterat etiam cum hoc ponere plures intellectus participantes ab una forma separata unius veritatis cognitionem. Isti autem qui ponunt hujusmodi formas immateriales, quas dicunt esse intellecta, necesse habent ponere quod sit unus intellectus tantum non solum omnium hominum, sed etiam simpliciter.

Est ergo dicendum, secundum sententiam Aristotelis, quod intellectum quod est unum, est ipsa natura vel quidditas rei. De rebus enim est scientia naturalis et aliæ scientiæ, non de speciebus intellectis. Si enim intellectum esset non ipsa natura lapidis quæ est in rebus, sed species quæ est in intellectu; sequeretur quod ego non intelligerem rem quæ est lapis, sed solum intensionem quæ est abstracta a lapide. Sed verum est quod lapidis natura, prout est in singularibus, est intellecta in potentia; sed intellecta in actu per hoc quod species a rebus sensibilibus mediantibus sensibus usque ad phantasiam perveniunt, et per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur, quæ sunt in intellectu possibili. Hæc autem species non se habent ad intellectum possibilem ut intellecta, sed sicut species quibus intellectus intelligit : sicut etiam species quæ sunt in visu, non sunt ipsa visa, sed ea quibus visus videt; nisi in quantum intellectus reflectitur supra seipsum, quod in sensu accidere non potest. Si autem intelligere esset actio transiens in exteriorem materiam, sicut comburere et movere, sequeretur quod intelligere esset secundum modum quo natura realiter habet esse in singularibus, sicut combustio ignis est secundum modum combustibilis. Sed quia intelligere est actio in ipso intelligente manens, ut Aristoteles dicit 9 Metaphysic., sequitur quod intelligere sit secundum modum intelligentis, id est, secundum exigentiam speciei qua intellectus intelligit. Hæc autem cum sit abstracta a principiis individuantes, non repræsentat rem secundum conditiones individuales, sed secundum naturam universalem tantum. Nihil enim prohibet, si aliqua duo conjunguntur in re, quin unum eorum repræsentari possit etiam in sensu sine altero : unde color mellis vel pomi videtur a visu sine ejus sapore. Sic igitur intellectus intelligit naturam universalem per abstractionem ab individualibus principiis. Est ergo unum quod intelligitur a me et a te; sed alio intelligitur a me, et alio a te, id est, alia specie intelligibili; et aliud est intelligere meum, et aliud tuum; et lius est intellectus meus, et alius tuus. Unde et Aristoteles in Prædicamentis dicit aliquam scientiam esse singularem quantum ad

subjectum, ut quædam grammatica in subjecto quidem est in anima, de subjecto vero nullo dicitur. Unde et intellectus meus quando intelligit se intelligere, intelligit quemdam singularem actum; quando autem intelligit intelligere simpliciter intelligit aliquid universale: non enim singularitas repugnat intelligibilitati, sed materialitas. Unde cum sint aliqua singularia immaterialia, sicut de substantiis separatis supra dictum est, nihil prohibet hujusmodi singularia intelligi. Ex hoc autem apparet quomodo sit eadem scientia in discipulo et doctore. Est enim eadem quantum ad rem scitam, non tamen quantum ad species intelligibiles quibus uterque intelligit: quantum enim ad hoc individuatur scientia in me et in illo; nec oportet quod scientia quæ est in discipulo, causetur a scientia quæ est in magistro. sicut calor aquæ a calore ignis, sed sicut sanitas quæ est in materia, a sanitate quæ est in anima medici. Sicut enim in infirmo est principium naturale sanitatis, cui medicus auxilia subministrat ad sanitatem perficiendam; ita in discipulo est principium naturale scientiæ, scilicet intellectus agens, et prima principia per se nota. Doctor autem subministrat quædam adminicula, deducendo consequens ex principiis per se notis: unde et medicus nititur sanare eo modo quo natura sanaret, scilicet calefaciendo et frigidando; et magister eodem modo inducit ad scientiam quo inveniens per seipsum scientiam acquireret, procedendo scilicet de notis ad ignota: et sicut sanitas in infirmo fit non secundum potestatem medici, sed secundum facultatem naturæ; ita et scientia causatur in discipulo non secundum virtutem magistri, sed secundum facultatem addiscentis.

Quod autem ulterius objiciunt, quod si remanerent plures substantiæ intellectuales destructis corporibus, sequeretur quod essent otiosæ; sicut Aristoteles in 2 Metaph. argumentatur, quod si essent substantiæ separatæ non moventes corpus, essent otiosæ: si bene litteram Aristotelis considerassent, de facili possent dissolvere. Nam Aristoteles, antequam hanc rationem inducat, præmittit: « Quare et substantias et principia immobilia tot esse, rationale est suscipere: necessarium enim dimittatur fortioribus dicere ». Ex quo patet quod ipso probabilitatem quamdam sequitur, non necessitatem inducit. Deinde, cum otiosum sit quod non pertingit ad finem ad quem est, non potest dici etiam probabiliter quod substantiæ separatæ essent otiosæ, si non moverent corpora; nisi forte dicatur quod motus corporum sint fines substantiarum, quod est omnino impossibile, cum finis sit potior his quæ sunt ad finem. Unde nec Aristoteles inducit quod essent otiosæ si non moverent corpora, sed quod » omnem substantiam impassibilem secundum se optimum finem sortitam esse oportet æstimare ». Est enim perfectissimum unius-

cujusque rei ut non solum sit in se bonum, sed ut bonitatem in aliis causet. Non erat autem manifestum qualiter substantiæ separatæ causarent bonitatem in inferioribus nisi per motum aliquorum corporum. Unde ex hoc Aristoteles quamdam probabilem rationem assumit ad ostendendum quod non sunt aliquæ substantiæ separatæ, nisi quæ per motus cœlestium corporum manifestantur; quamvis hoc necessitatem non habeat, ut ipsemet dicit. Concedimus autem quod anima humana a corpore separata non habet ultimam perfectionem suæ naturæ, cum sit pars naturæ humanæ: nulla enim pars habet omnimodam perfectionem, si a toto separetur. Non autem propter hoc est frustra: quia non est animæ humanæ finis movere corpus, sed intelligere, in quo est sua felicitas, ut Aristoteles probat in 10 Ethic.

Obijciunt etiam, ad sui erroris assertionem, quod si intellectus essent plures plurium hominum, cum intellectus sit incorruptibilis, sequeretur quod actu essent infiniti intellectus, secundum positionem Aristotelis, qui posuit mundum æternum et homines semper fuisse.

Ad hanc autem objectionem sic respondet Algazel in sua Metaphysica: dicit enim quod « in quocumque fuerit unum istorum sine alio, id est, quantitas vel multitudo sine ordine, infinitas non removebitur ab eo, sicut a motu cœli »; et postea subdit: « Similiter etiam animas humanas quæ sunt separabiles a corporibus per mortem, concedimus esse infinitas numero, quamvis habeant esse simul: quoniam non est inter eas ordinatio naturalis, qua remota desinant esse animæ, eo quod nullæ earum sunt causæ aliis; sed simul sunt sine prius et posterius, natura et situ. Non enim intelligitur in eis prius et posterius secundum tempus creationis suæ. In essentiis autem earum secundum quod sunt essentialiæ, non est ordinatio ullo modo, sed sunt æquales in esse, e contrario spatiis et corporibus, et causæ et causato ».

Quomodo autem hæc Aristoteles solveret, a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicæ non habemus quam fecit de substantiis separatis. Dicit enim Philosophus in 2 Physic., quod de formis quæ sunt separatæ, in materia autem, in quantum sunt separabiles, considerare, est opus Philosophiæ primæ. Quicquid autem circa hoc dicatur, manifestum est quod ex hoc nullam angustiam Catholici patiuntur, qui ponunt mundum incepisse.

Patet autem falsum esse quod dicunt, hoc fuisse principium apud omnes philosophantes, et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicaretur numeraliter, licet apud Latinos non. Algazel enim Latinus non fuit, sed Arabs; Avicenna etiam, qui Arabs fuit, in suo libro de Anima sic dicit: « Prudentia et stultitia et opinio et alia his similia, non sunt nisi in essenti



animæ ». Ergo anima non est una, sed sunt multæ numero, et ejus species una est. Et ut Græcos non omittamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii in commento de Anima (lib. 3, cap. 32, juxta edit. Barb.) Cum enim quæsisset de intellectu agente, utrum sit unus aut plures, subjungit solvens : « (1) Aut primus illustrans est unus, illustrati et illustrantes sunt plures. Sol quidem unus est : lumen autem dices partiri aliquo modo adversus. Propter hoc enim non solem posuit in comparisonem scilicet Aristoteles, sed lumen ; Plato autem solem ». Ergo patet per verba Themistii, quod nec intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est unus, qui est illustrans : nec etiam possibilis, qui est illustratus ; sed verum est quod principium illustrationis est unum, scilicet aliqua substantia separata, vel Deus secundum Catholicos, vel intelligentia ultima secundum Avicennam. Unitatem autem hujus principii separati probat Themistius per hoc quod docens et addiscens idem intelligit : quod non esset, nisi esset idem principium illustrans. Sed verum est quod postea dicit, quosdam dubitasse de intellectu possibili utrum sit unus. Nec circa hoc plus loquitur, quia non erat intentio ejus tangere diversas opiniones Philosophorum, sed exponere sententiam Aristotelis, Platonis et Theophrasti : unde in fine concludit « Quod dixi pronunciare quidem de eo quod dicit Philosophus, singularis est studii et sollicitudinis. Quod autem maxime aliquis utique ex verbis quæ collegimus, accipiat de his sententiam Aristotelis et Theophrasti, magis autem ipsius Platonis, hoc promptum est propalare. Ceterum quærere quid quisque de anima senserit, et loci et curæ alterius est. At quænam fuerit opinio Aristotelis, quæ Theophrasti, et quæ etiam Platonis, facile arbitror colligi posse ex verbis his quæ supra de libris eorum prompsimus præteximusque ». Ergo patet quod Aristoteles et Theophrastus et ipse Plato non habuerunt pro principio, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus. Patet etiam quod Averroes perverso refert sententiam Themistii et Theophrasti de intellectu possibili et agente : unde merito supra diximus eum Philosophiæ Peripateticæ perversorem. Unde mirum est quomodo aliqui solum commentum Averrois videntes, pronuntiare præsumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes Philosophos Græcos et Arabes, præter Latinos. Est etiam majori admiratione, vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens

(1) *Al., ex citata translatione* : « Au prim's quidem intellectum illuminantem credi unum oportet, illuminatos vero, et subinde illuminantes multos? Quemadmodum quamquam sol est unus, tamen lux quæ de sole prodit et mittitur, quasi abjungitur ab eo et divellitur, atque ita in multos obtutus distrahitur distribuiturque. Quamobrem Aristoteles intellectum non soli, sed lumini comparavit Plato autem soli. »



**tam irreverenter de christiana fide loqui præsumpserit : sicut cum dicit quod « Latini pro principiis eorum hæc non recipiunt, » scilicet quod sit unus intellectus tantum, « quia forte lex eorum est in contrarium ». Ubi duo sunt mala : primo quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo quia alienum se innuit ab hac lege. Et quod postmodum dicit : « Hæc est ratio per quam « Catholici videntur habere hanc positionem » : ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris præsumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit : « Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem ». Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile; sequitur, secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili : quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate quod de his quæ ad philosophiam non pertinent, sed sunt puræ fidei, disputare præsumat, sicut quod anima patiatur ab igne inferni, et dicere sententias Doctorum de hoc esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus non nisi balbutiens loqueretur.**

Hæc igitur sunt quæ in destructionem prædicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum Philosophorum rationes et dicta. Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra hæc quæ scripsimus aliquid dicere; non loquatur in angulis, nec coram pueris, qui nesciunt de causis arduis judicare; sed contra hoc scriptum scribat, si audet : et inveniet non solum me, qui aliorum sum minimus, sed multos alios, qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiae consuletur.

---

## OPUSCULUM VII.

### DE SUBSTANTIIS SEPARATIS AD FRATREM RAYNALDUM DE PIPERNO.

(EDIT. ROM. XVI).

Quia sacris Angelorum solemnibus interesse non possumus, non debet nobis devotionis tempus transire in vacuum; sed quod psallendi officio subtrahitur, scribendi studio compensetur. Intendentes igitur sanctorum Angelorum excellentiam utcumque depromere, incipiendum videtur ab his quae de Angelis antiquitus humana conjectura aestimavit; ut si quid invenerimus fidei consonum, accipiamus; quae vero doctrinae repugnant catholicae, refutemus.

#### CAPUT I.

##### *De opinionibus antiquorum philosophorum.*

Primi quidem igitur philosophantium de rerum naturis sola corpora esse aestimaverunt, ponentes prima principia aliqua corporea elementa, aut plura aut unum. Et si unum, aut aquam, ut Thales Milesius: aut aerem, ut Diogenes; aut ignem, ut Anaximander (1); aut vaporem, ut Heraclitus. Et si plura; aut finita, sicut Empedocles quatuor elementa, et cum his duo moventia, amicitiam et litem; aut infinita, sicut Democritus et Anaxagoras: quorum uterque posuit infinitas partes minimas esse omnium rerum principia; nisi quod Democritus eas posuit genere similes, differre autem solum figura et ordine et positione; Anaxagoras autem diversarum rerum quae sunt similium partium, infinitas partes minimas prima rerum principia aestimavit. Et quia omnibus inditum fuit animo ut illud divinum aes-

timarent quod esset primum rerum principium, prout quisquis alicui eorum corporum auctoritatem attribuebat primi principii, eidem etiam divinitatis nomen et dignitatem attribuendam censebat. Quae quidem ideo dicta sunt quia his omnibus et eorum sequacibus nullas substantias incorporeas esse videbatur, quas Angelos nominamus. Sed Epicurei ex Democriti doctrinis originem sumentes, deos quosdam ponebant, corporeos quidem utpote humana figura figuratos; quos dicebant esse penitus otiosos, nihil curantes, ut sic perpetuis voluptatibus fruenter possent esse beati. Unde haec opinio intantum invaluit ut usque ad Judaeos Dei cultores perveniret, quorum Sadducaei dicebant non esse Angelum neque spiritum.

Huic autem opinioni triplici via restiterunt antiqui Philosophi. Primo namque Anaxagoras, etsi cum ceteris philosophis naturalibus naturalia principia corporalia poneret, posuit tamen primus inter philosophos quoddam incorporale principium, idest intellectum. Cum enim, secundum suam positionem, omnia corporalia in omnibus mixta essent, non videbatur quod ad invicem corpora distinguere potuissent, nisi fuissent aliquod distinctionis principium quod ipsum secundum se penitus esset immixtum, et nihil cum natura corporali habens commune. Sed ejus opinio etsi in veritate alias praecesserit, quia solum materialem naturam ponebant, invenitur tamen a veritate deficere in duobus. Primo quidem quia, ut ex ejus positione apparet, non posuit nisi unum intellectum separatum, qui hunc mundum effecerat, commixta distinguendo. Cum autem Deo attribueremus mundi institutionem, secundum hoc et de substantiis incorporalibus, quas Angelos dicimus, quae sunt infra Deum et supra naturas corporeas, ex ejus opinione nihil habere poterimus. Secundo, quia etiam circa intellectum, quem unum ponebant immixtum, in hoc videtur deficere, quod ejus virtutem et dignitatem non sufficienter expressit. Cum enim existimaret intellectum, quem posuit separatum, non ut universale essendii principium, sed solum principium distinctivum, non ponebat quod corpora invicem commixta esse haberent ab intellectu separato, sed solum ab eo distinctionem sortirentur.

Unde Plato sufficientiori via processit ad opinionem pri-

morum Naturalium evacuandam. Cum enim apud antiquos Naturales poneretur ab omnibus certam rerum veritatem sciri non posse, tum propter rerum corporalium continuum fluxum, tum propter deceptionem sensuum, quibus corpora cognoscuntur; posuit naturas quasdam a materia fluxibilium rerum separatas, in quibus esset veritas fixa; et sic eis inhaerendo anima nostra veritatem cognosceret. Unde secundum hoc intellectus veritatem cognoscens aliquid seorsum apprehendit praeter naturam sensibilium rerum; et sic existimavit esse aliqua a sensibilibus separata. Intellectus autem noster duplici abstractione utitur circa intelligentiam veritatis. Una quidem secundum quod apprehendit numeros mathematicos et magnitudines et figuras mathematicas sine materiae sensibilis intellectu: non enim intelligendo binarium aut trinarium, aut lineam et superficiem, aut triangulum et quadratum, simul in nostra apprehensione aliquid cadit quod pertineat ad calidum vel frigidum, aut aliquid huiusmodi, quos sensu percipi possit. Alia vero abstractione utitur intellectus noster intelligendo aliquid universale absque consideratione alicujus particularis; puta, cum intelligimus hominem, nihil intelligentes de Socrate vel Platone aut alio quocumque; et idem apparet in aliis. Unde Plato duo genera rerum a sensibilibus abstracta ponebat; scilicet mathematica, et universalia, quae species seu ideas nominabat. Inter quae tamen haec differentia videbatur: quod in mathematicis apprehendere possumus plura unius speciei, puta duas lineas aequales, vel duos triangulos aequilateros et aequales; quod in speciebus omnino esse non potest; sed homo in universali acceptus, secundum speciem est unus tantum. Sic igitur mathematica ponebat media inter species seu ideas et sensibilia: quae quidem cum sensibilibus conveniunt in hoc quod plura sub eadem specie continentur; cum speciebus autem in hoc quod sunt a materia sensibili separata. In ipsis etiam speciebus ordinem quemdam ponebat: quia secundum quod aliquid erat simplicius in intellectu, secundum hoc prius erat in ordine rerum. Id autem quod primo est in intellectu, est unum et bonum: nihil enim intelligit qui non intelligit unum et bonum. Unum autem et bonum consequuntur se: unde ipsam primam

ideam unius, quod nominabat secundum se unum et secundum se bonum, primum rerum principium esse ponebat et hunc summum Deum esse dicebat. Sub hoc autem uno diversos ordines participantium et participatorum instituebat in substantiis a materia separatis: quos quidem omnes ordines secundos deos esse dicebat, quasi quasdam unitates secundas post primam simplicem unitatem. Rursus, quia omnes aliae species participant uno, ita etiam oportet quod intellectus, ad hoc quod intelligat, participet entium speciebus. Ideo sicut sub summo Deo, qui est unitas prima, simplex et imparticipata, sunt aliae rerum species quasi unitates secundae et dii secundi; ita sub ordine harum specierum seu unitatum ponebat ordinem intellectuum separatorum, qui participant supra dictas species ad hoc quod sint intelligentes in actu: inter quos tanto unusquisque est superior, quanto propinquior est primo intellectui, qui plenam habet participationem specierum, sicut et in diis seu unitatibus tanto unusquisque est superior, quanto perfectius participat unitatem primam. Separando autem intellectum a diis, non excludebat quin dii essent intelligentes; sed volebat quod superintellectualiter intelligerent, non quidem quasi participantes aliquas species, sed per se ipsos; ita tamen quod nullus eorum esset bonus et unus nisi per participationem primi unius et boni. Rursus, quia animas quasdam intelligentes videmus; non autem hoc convenit animae ex eo quod est anima (alioquin sequeretur quod omnis anima esset intelligens, et quod anima secundum totum id quod est, esset intellectus) ponebat ulterius, quod sub ordine intellectuum separatorum esset ordo animarum; quarum quaedam, superiores videlicet, participant intellectuali virtute, infimae vero ab hac virtute deficiunt. Rursus quia corpora videntur non per se moveri nisi sint animata, hoc ipsum quod est per se moveri, ponebat corporibus accidere inquantum participabant animam: nam illa corpora quae ab animae participatione deficiunt, non moventur nisi ab alio. Unde ponebat animabus proprium esse quod se ipsas moverent secundum se ipsas.

Sic igitur sub ordine animarum ponebat ordinem corporum; ita tamen quod supremum corporum, scilicet pri-



mum coelum, quod primo motu movetur, participat motum a suprema anima, et sic deinceps usque ad infimum coelestium corporum. Sub his autem ponebant Platonici et alia immortalia corpora, quae perpetuo animas participant, scilicet aerea vel aetherea. Horum autem quaedam ponebant a terrenis corporibus esse penitus absoluta, quae dicebant esse corpora daemonum; quaedam vero terrenis corporibus indita, quod pertinet ad animas hominum. Non enim ponebant, hoc corpus terrenum humanum, quod palpamus et videmus, immediate participare animam; sed esse aliud interius corpus animae incorruptibile et perpetuum, sicut et ipsa incorruptibilis est; ita quod anima cum suo perpetuo invisibili corpore est in hoc corpore grossiori non sicut forma in materia, sed sicut nauta in navi. Et sicut hominum quosdam dicebant esse bonos, quosdam autem malos, ita et daemonum. Animas autem coelestes et intellectus separatos et deos omnes dicebant esse bonos.

Sic igitur patet quod inter nos et summum Deum quatuor ordines ponebant, scilicet deorum secundorum, intellectuum separatorum, animarum coelestium, et daemonum bonorum seu malorum. Quae si vera essent, omnes huiusmodi medii ordines apud nos Angelorum animae censerentur: nam et daemones in sacra Scriptura Angeli nominantur. Matth. XXII. Ipsae etiam animae coelestium corporum, *si tamen sint animata*, inter Angelos sunt connumerandae, ut Augustinus definit in Enchyridione, c. LVIII (a).

## CAPUT II.

### *Opinio Aristotelis et Avicennae de numero substantiarum separatarum.*

Hujus autem positionis radix invenitur efficaciam non habere. Non enim necesse est ut ea quae intellectus sepa-

(a) \* Sed ne illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem pertineant sol et luna, et cuncta sidera. »

ratim intelligit, separatim esse habeant in rerum natura : unde nec universalia oportet separata ponere et subsistentia praeter singularia : neque etiam mathematica praeter sensibilia : quia universalia sunt essentiae ipsorum particularium, et mathematica terminationes quaedam sensibilibus corporum. Et ideo Aristoteles manifestiori et certiori via processit ad investigandum substantias a materia separatas, scilicet per viam motus. Primo quidem constituens et ratione et exemplis, omne scilicet quod movetur, ab alio moveri; et si aliquid a se ipso moveri dicatur, hoc non est secundum idem, sed secundum diversas sui partes; ita quod scilicet una pars ejus sit movens, et alia mota. Et cum non sit procedere in infinitum in moventibus et motis, quia remoto primo movente, esset consequens etiam alia removeri; oportet devenire ad aliquod primum movens immobile, et aliquod primum mobile, quod movetur a se ipso, modo quo dictum est : semper enim quod per se ipsum est, est prius et causa ejus quod per aliud. Rursus constituere intendit motus aeternitatem, et quod nulla virtus movere potest tempore infinito, nisi infinita fuerit; itemque quod nulla virtus in magnitudine sit virtus infinita. Ex quibus concludit, quod virtus primi motoris non est virtus corporis alicujus : unde oportet primum motorem esse incorporeum, et absque magnitudine. Item cum in genere mobilium inveniatur appetibile, sicut movens non motum; appetens autem sicut movens motum; concludit ulterius, quod primum movens immobile est sicut bonum quoddam appetibile; et quod primum movens se ipsum est primum mobile, quod movetur per appetitum ipsius.

Est autem considerandum ulterius quod in ordine appetituum et appetibilium primum est quod est secundum intellectum : nam appetitus intellectivus appetit id quod est secundum se bonum; appetitus autem sensitivus non potest attingere ad appetendum quod est secundum se bonum, sed solum ad appetendum id quod videtur bonum. Bonum enim simpliciter et absolute non cadit sub apprehensione sensus, sed solius intellectus. Unde relinquitur quod primum mobile appetit primum movens appetitu intellectuali. Ex quo potest concludi quod primum mobile

sit appetens et intelligens. Et cum nihil moveatur nisi corpus, potest concludi quod primum mobile sit corpus animatum anima intellectuali. Non autem solum primum mobile quod est primum coelum, movetur motu aeterno, sed etiam omnes inferiores orbes coelestium corporum : unde et unumquodque habet suum appetibile separatum quod est proprius finis sui motus.

Sic igitur sunt multae substantiae separatae nullis penitus unitae corporibus. Sunt autem multae intellectuales substantiae coelestibus corporibus unitae. Harum autem numerum. Aristoteles investigare conatur secundum numerum motuum coelestium corporum. Quidam autem de ejus sectatoribus scilicet Avicenna, numerum earum assignat non quidem secundum numerum motuum, sed magis secundum numerum planetarum, et aliorum superiorum corporum; scilicet orbis stellati et orbis qui est sine stellis. Multi enim motus ordinari videntur ad motum unius stellae; et sicut alia corpora coelestia sub uno primo coelo continentur, cujus motu omnia revolvuntur; ita etiam sub prima substantia separata, quae est unus Deus, omnes aliae substantiae separatae ordinantur, et sic sub anima primi coeli omnes coelorum animae.

Sub corporibus autem coelestibus secundum Aristotelem ponuntur animata sola corpora animalium et plantarum. Non enim posuit quod aliquod simplex elementare corpus possit esse animatum, quia corpus simplex non potest esse conveniens organum tactus, qui sensus est de necessitate cujuslibet animalis : et sic inter nos et corpora coelestia nullum intermedium corpus animatum ponebat.

Sic igitur secundum Aristotelis positionem, inter nos et summum Deum non ponitur nisi duplex ordo intellectualium substantiarum : scilicet substantiae separatae, quae sunt fines motuum coelestium corporum; et animae orbium, quae sunt moventes per appetitum et desiderium.

Haec autem Aristotelis positio certior quidem videtur, eo quod non multum recedit ab his quae sunt manifesta secundum sensum; tamen minus sufficiens videtur quam Platonis positio.

Primo quidem, quia multa secundum sensus apparent quorum ratio reddi non potest secundum ea quae ab

Aristotele traduntur. Apparet enim in hominibus qui a daemonibus opprimuntur, et in magorum operibus aliqua fieri non posse nisi per aliquam intellectualem substantiam.

Tentaverunt igitur quidam sectatorum Aristotelis, ut patet in *Epistola Porphyrii ad Anebontem* (1) *Aegyptium* (a), horum causas reducere in virtutem coelestium corporum, quasi sub quibusdam certis constellationibus magorum opera effectus quosdam insolitos et mirabiles assequantur, quos ex stellarum impressionibus esse dicunt; sicut quod arreptitii interdum aliqua futura praenuntiant, ad quorum eventum fit quaedam dispositio in natura per coelestia corpora. Sed manifeste sunt in talibus quaedam opera quae nullo modo possunt in causam corporalem reduci: sicut quod arreptitii interdum de scientiis quas ignorant, litteraliter loquuntur, cum sint simplices idiotae; et qui vix villam unde nati sunt, exierunt, alienae gentis vulgare polite loquuntur. Dicuntur etiam in magorum operibus quaedam imagines fieri, responsa dantes, et se moventes: quae nullo modo per aliquam causam corporalem perfici possunt. Hujusmodi autem effectuum causam plane quis poterit secundum Platonicos assignare, nisi dicantur haec per daemones procurari?

Secundo, quia inconveniens videtur immateriales substantias ad numerum corporalium substantiarum coarctari. Non enim ea quae sunt superiora in entibus, sunt propter ea quae sunt inferiora, sed potius e contrario: id enim propter quod aliquid est, nobilius est. Rationem autem finis non sufficienter aliquis accipere potest ex his quae sunt ad finem, sed potius a contrario. Unde magnitudinem et virtutem superiorum rerum non sufficienter aliquis accipere potest ex inferiorum rerum consideratione: quod manifeste apparet in rerum corporalium ordine. Non enim potest coelestium corporum magnitudo et numerus accipi ex elementarium corporum dispositione, quae quasi nihil

(1) Parm.: « Cremophontem. »

(a) Cfr. S. August. X *De civitate Dei*. c. XI Allegat Porphyrius, in hac *Epistola ad Anebontem*, quemdam Chaeremonem talium sacrorum peritum; de Chemophonte autem nulla mentio fit. — Forsitan ex Chaeremone illo sacrorum perito caeremoniae nomen suum traxerunt.

sunt in comparatione ad illa. Plus autem excedunt immateriales substantiae substantias corporales, quam corpora coelestia excedant elementaria corpora. Unde numerus et virtus et dispositio immaterialium substantiarum ex numero coelestium motuum sufficienter apprehendi non potest.

Et ut hoc specialius manifestetur, ipsum processum probationis Aristotelis assumamus. Assumit enim quod nullus motus esse potest in coelo nisi ordinatus ad alicujus stellae delationem : quod satis probabilitatem habet. Omnes enim substantiae orbium esse videntur propter astra, quae sunt nobiliora inter coelestia corpora, et manifestiorem effectum habentia. Ulterius autem assumit quod omnes substantiae superiores, impassibiles et immateriales, sunt fines, cum sint secundum se optima : et hoc quidem rationabiliter dicitur. Nam bonum habet rationem finis : unde illa quae sunt per se optima in entibus, sunt fines aliorum. Sed quod concludit, hunc esse numerum immaterialium substantiarum qui est coelestium motuum non sequitur ex necessitate. Est enim finis proximus et remotus. Non est autem necessarium quod proximus finis supremi coeli sit suprema substantia immaterialis, quae est summus Deus; sed magis probabile est ut inter primam immaterialem substantiam et corpus coeleste sint multi ordines immaterialium substantiarum, quarum inferior ordinetur ad superiorem sicut ad finem, et ad infima earum ordinetur corpus coeleste sicut ad finem proximum. Oportet enim unamquamque rem esse comproportionatam quodammodo suo proximo fini. Unde propter distantiam maximam primae immaterialis substantiae ad substantiam corpoream quaecumque, non est probabile quod corporalis substantia ordinetur ad supremam substantiam sicut ad proximum finem. Unde etiam Avicenna posuit causam primam non esse immediatum finem alicujus coelestium motuum, sed quamdam intelligentiam primam : et idem potest etiam dici de inferioribus motibus coelestium corporum; et ideo non est necessarium quod non sint plures immateriales substantiae quam sit numerus coelestium motuum. Et hoc praesentiens Aristoteles non induxit hoc quasi necessarium, sed quasi probabiliter dictum. Sic



enim dicit antequam praedictam rationem assignet enumeratis coelestibus motibus, quare substantias et principia immobilia et sensibilia tot rationabile est suscipere : « Necessarium enim dimittatur fortioribus dicere : » non enim reputabat se sufficientem ad hoc quod in talibus aliquid ex necessitate concluderet.

Potest etiam alicui videri praedictum processum Aristotelis ad substantias immateriales ponendas inconvenientem esse eo quod procedit ex sempiternitate motus, quae fidei veritati repugnat. Sed si quis diligenter attendat rationem ejus processus, non tollitur aeternitate motus sublata. Nam sicut ex aeternitate motus concluditur motoris infinita potentia; ita hoc idem concludi potest ex motus uniformitate. Motor enim qui semper movere non potest, necesse est quod quandoque citius, quandoque tardius moveat, secundum quod paulatim virtus ejus deficit movendo. In motibus autem coelestibus invenitur omnimoda uniformitas : unde concludi potest, quod motori primi motus insit virtus ad semper movendum; et sic idem sequitur.

### CAPUT III. (1)

#### *In quo conveniat et differat (2) opinio Platonis et Aristotelis.*

His igitur visis, de facili accipere possumus in quo conveniant et in quo differant positiones Aristotelis et Platonis circa immateriales substantias.

Primo quidem conveniunt in modo existendi ipsarum. Posuit enim Plato inferiores omnes substantias immateriales esse unum et bonum per participationes primi, quod est secundum se unum et bonum. Omne autem participans aliquid, accipit id quod participat, ab eo a quo participat :

(1) Capit. III et IV. Parm. Unicum in Cod. cap. efficiunt.

(2) Parm. omittit : « et differat. »

et quantum ad hoc, id a quo participat, est causa ipsius; sicut aer habet lumen participatum a sole, qui est causa illuminationis ipsius. Sic igitur secundum Platonem summus Deus causa est omnibus immaterialibus substantiis. quod unaquaeque earum et unum sit, et bonum sit. Et hoc etiam Aristoteles posuit: quia, ut dicit, necesse est ut id quod est maxime ens, et maxime verum, sit causa essendi et veritatis omnibus aliis.

Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum: quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes; non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus: nam omne participans ens, oportet esse compositum ex potentia et actu. Id enim quod recipitur ut participatum, oportet esse actum ipsius substantiae participantis: et sic, cum omnes substantiae praeter supremam, quae est per se unum et per se bonum, sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu; quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotelis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum, oportet esse actum purum: quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere.

Tertio vero conveniunt in ratione providentiae. Posuit enim Plato, quod summus Deus, qui hoc quod est ipsum unum, est et ipsum bonum, ex primaeva ratione bonitatis proprium habet ut inferioribus omnibus provideat, et unumquodque inferiorum, inquantum participat bonitatem primi boni, etiam providet his quae post se sunt, non solum ejus ordinis, sed etiam diversorum; et secundum hoc, primus intellectus separatus providet toti ordini separatorum intellectuum, et quilibet superior suo inferiori, totusque ordo separatorum intellectuum providet ordini animarum et inferioribus ordinibus. Rursum observari putat in ipsis animalibus, ut supremae quidem coelorum animae provideant inferioribus animabus, et toti generationi inferiorum corporum: itemque superiores animae inferioribus, scilicet animae daemonum animabus hominum. Ponebant enim Platonici, daemones esse media-

tores inter nos et superiores substantias. Ab hac etiam providentiae ratione Aristoteles non discordat. Ponit enim unum bonum separatum omnibus providentem, sicut unum imperatorem vel dominum, sub quo sunt diversi rerum ordines, ita scilicet quod superiores rerum perfectae providentiae ordinem consequuntur, unde nullus defectus in eis invenitur. Inferiores enim entium, qui minus perfecte providentiae ordinem recipere possunt, multis defectibus subjacent; sicut etiam in domo, liberi, qui perfecte participant regimen patrisfamilias, in paucis vel nullis deficiunt; servorum autem actiones in pluribus inveniuntur deficere. Unde in inferioribus corporibus defectus proveniunt naturalis ordinis, qui in superioribus corporibus nunquam deficere invenitur. Similiter etiam humanae animae plerumque deficiunt ab intelligentia veritatis et a recto appetitu veri boni; quod in superioribus animabus vel intellectibus non invenitur. Propter quod etiam Plato posuit, daemonum esse quosdam bonos, quosdam malos, sicut et homines; deos vero et intellectus et coelorum animas omnino absque malitia esse.

Secundum igitur haec tria circa substantias separatas invenitur opinio Aristotelis cum Platonis opinione concordare.

Sunt autem alia quibus differunt. Primo quidem, ut supra dictum est, Plato supra coelorum animas duplicem ordinem immaterialium substantiarum posuit, scilicet intellectus et deos; quos deos dicebat esse species intelligibiles separatas, quarum participatione intellectus intelligunt. Aristoteles vero universalia separata non ponens, unum solum ordinem rerum posuit supra coelorum animas, in quorum etiam ordine primum summum Deum sicut et Plato summum Deum primum esse posuit in ordine specierum, quasi summus Deus sit prima idea unius et boni. Hunc autem ordinem Aristoteles posuit utrumque habere; ut scilicet esset intelligens et intellectum; ita scilicet, quod summus Deus intelligeret non participatione alicujus superioris, quod esset ejus perfectio; sed per essentiam suam: et idem aestimavit esse dicendum in ceteris bonis separatis substantiis sub summo Deo ordinatis: nisi quod inquantum a simplicitate primi deficiunt et summa per-

fectione ipsius, eorum intelligere perfici potest per superiorum substantiarum participationem. Sic igitur secundum Aristotelem huiusmodi substantiae quae sunt fines coelestium motuum, sunt et intellectus intelligentes et intelligibiles species : non autem ita quod sint species vel naturae sensibilibus substantiarum, sicut Platonici posuerunt, sed omnino altiores.

Secundo vero, quia Plato non coarctavit numerum intellectuum separatorum numero coelestium motuum : non enim ex hac causa movebatur ad ponendum intellectuales substantias separatas; et ideo earum numerum coarctavit coelestibus motibus.

Tertio autem, quia Aristoteles non posuit aliquas animas medias inter coelorum animas et animas hominum, sicut posuit Plato : unde de daemonibus nullam invenitur nec ipse nec ejus sequaces fecisse mentionem.

Haec igitur sunt quae de opinionibus Platonis et Aristotelis circa substantias separatas ex diversis scripturis collegimus.

## CAPUT IV.

### *De errore Avicbron circa immaterialitatem angelorum (1).*

Eorum vero qui post secuti sunt, aliqui ab eorum positionibus recedentes, in deterius erraverunt. Primo namque Avicbron in lib. *Fontis vitae*, alterius conditionis substantias separatas posuit esse. Aestimavit enim omnes substantias separatas sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse : quod ab opinione tam Platonis quam Aristotelis discordat : qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur. Primo quidem, quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species,

(1) Parm. : « De substantiarum separatarum essentia secundum Avicbron. »

esset in rebus ipsis compositio realis intelligenda : ut scilicet uniuscujusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma. Secundo, quia aestimavit quod esse in potentia vel esse substitutum vel esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur : quibus duabus positionibus innixus, quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias.

Primo enim inspexit in artificialibus, quod componuntur ex forma artificiali et materia, quae est aliqua res naturalis; puta ferrum aut lignum; quae se habet ad formam artificialem ut potentia ad actum. Rursus consideravit quod hujusmodi naturalia corpora particularia composita erant ex elementis. Unde posuit quod quatuor elementa comparantur ad formas particulares naturales, puta laidis aut ferri, sicut materia ad formam et potentia ad actum. Iterum consideravit quod quatuor elementa conveniunt in hoc quod quodlibet eorum est corpus; differunt autem secundum contrarias qualitates. Unde tertio posuit quod ipsum corpus est materia elementorum, quam vocavit materiam universalem; et quod formae hujus materiae sunt qualitates elementorum.

Secundo, quia videbat quod corpus coeleste convenit cum elementis in corporeitate, differt vero ab eis in hoc quod non est susceptivum contrariarum qualitatum; posuit quarto ordine materiam corporis coelestis, quae etiam comparatur ad formam coelestis corporis sicut potentia ad actum; et sic posuit quatuor ordines materiae corporalis.

Rursus, quia vidit quod omne corpus significat substantiam quamdam longam, latam et spissam; aestimavit quod corporis, inquantum est corpus hujusmodi, tres dimensiones sint sicut forma, et substantia, quae subjicitur quantitati et aliis generibus accidentium, est materia corporis inquantum est corpus. Sic igitur substantia quae sustinet novem praedicamenta, ut etiam dicit, est prima spiritualis materia. Et sicut posuit in materia corporali universali, quam dixit esse corpus, quoddam superius quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, scilicet materiam coelestis corporis; et aliquid inferius, quod est susceptivum contrariarum qualitatum, quam credidit



esse numerum quatuor elementorum; ita etiam in ipsa substantia posuit quiddam superius, quod non est susceptivum quantitatis, quod posuit esse substantiam separatam : et quoddam inferius quod est susceptivum quantitatis, quam posuit esse materiam corpoream corporum.

Rursus ipsas substantias separatas vel spirituales componi posuit ex materia et forma; et hoc probavit pluribus rationibus. Primo quidem, quia existimavit quod nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma; aut sunt materia tantum, aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multae substantiae spirituales, quia materia est una et eadem de se, et diversificatur per formas. Similiter etiam si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiae spirituales sint diversae. Quia si dicas quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequeretur quod substantia spiritualis sit subjectum perfectionis et imperfectionis. Sed esse subjectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae. Unde relinquitur quod vel non sunt plures substantiae spirituales, vel sunt compositae ex materia et forma. Secunda ratio ejus est, quia intellectus spiritualitatis est praeter intellectum corporeitatis; et ita substantia corporalis et spiritualis habent aliquid in quo differunt, et habent aliquid in quo conveniunt, quia utrumque est substantia. Ergo sicut in substantia corporali, substantia est tanquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali, substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem; et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores; sicut et aer quanto est subtilior, tanto plus participat de claritate. Tertia ratio ejus est, quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus et corporalibus tam superioribus quam inferioribus. Illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo : scilicet corpus spissum, quod est corpus elementorum; et corpus subtile, quod est

corpus coeleste; et iterum materia et forma corporis. Ergo etiam in substantia spiritali invenitur substantia spiritalis inferior, puta quae conjungitur corpori; et superior, quae non est conjuncta corpori : et iterum materia et forma, ex quibus substantia spiritalis componitur. Quarta ratio ejus est, quod omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum. Oportet igitur quod omnis substantia creata non sit unum tantum, sed composita ex duobus : quorum necesse est ut unum sit forma, et aliud materia; quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis. Quinta ratio est, quod omnis substantia spiritalis creata est finita. Res autem non est finita nisi per suam formam; quia res quae non habet formam per quam fiat unum, est infinita. Omnis igitur substantia spiritalis creata est composita ex materia et forma.

## CAPUT V. (1)

### *De reprobatione erroris (2).*

Haec autem quae dicta sunt, in pluribus manifestam improbabilitatem continent.

Primo namque, quia ab inferioribus ad suprema entium resolvendo, ascendit in principia materialia; quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum. Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus : non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum : unde non simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu. Quanto igitur magis resolvendo descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in entibus oportet esse maxime entia : nam et in unoquoque genere suprema quae sunt aliorum principia, esse maxime dicuntur, sicut ignis est

(1) Capud illud et sequens unicum in Cod. cap. efficiunt.

(2) Parm. : « reprobatio opinionis Avicbron quantum ad modum ponendum.

calidus maxime. Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, ut sic supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo.

Secundo, quia, quantum ex suis dictis apparet, in antiquorum quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt quod omnia essent unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam : quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens in actu. Nisi quod antiqui naturales nihil aliud praeter corpora esse aestimantes, hanc materiam communem et substantiam omnium, aliquod corpus esse dicebant: puta aut ignem, eut aerem, aut aliquid medium. Sed iste non solum in corporibus materiam rerum existimans comprehendit, istud unum quod posuit esse primam materiam communem et substantiam omnium dixit esse substantiam non corpoream. Et quod simili modo posuerit hanc universalem materiam, quam dicit esse substantiam omnium, sicut naturales hoc ponebant de aliquo uno corporum, manifestum est ex hoc quod eorum quae conveniunt in genere, ponit genus esse materiam: differentias vero, quibus species differunt, ponit esse formas. Dicit enim, quod omnium materialium est materia communis ipsum corpus: rursumque omnium substantiarum tam corporalium quam spiritualium est communis materia substantia ipsa. Unde apparet quod similis est habitudo generis ad differentias, sicut subjecti ad proprias passionem; ut scilicet substantia hoc modo dividatur per spiritualem et corporalem, et corpus per coeleste et elementare, sicut numerus per par et impar, aut animal per sanum et aegrum: quorum numerus est subjectum paris et imparis sicut propriarum passionum, et animal sani et aegri, et tam subjecto quam passionibus de speciebus omnibus praedicatis. Sic igitur si substantia quae praedicatur de omnibus, compararetur ad spiritualem et corporalem sicut materia et subjectum (1), eorum, sequeretur quod adveniunt substantiae per modum accidentalium passionum; et simili-

(1) Al. : « sicut materia est, et subjectum, etc. »

ter in omnibus aliis consequentibus : quod ipse expresse concedit. Ponit enim omnes formas secundum se consideratas accidentia esse; dicit tamen substantiales esse per comparisonem ad aliquas res in quarum definitionibus cadunt, sicut albedo est de ratione hominis albi. Sed haec positio tollit quidem veritatem materiae primae. Quia si de ratione materiae est quod sit in potentia, oportet quod prima materia sit omnino in potentia : unde nec de aliquo existentium actu praedicatur, sicut nec pars de toto. Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae, dum omnia in modum accidentalis praedicationis convertit. Tollit etiam naturalis philosophiae fundamenta, auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui ponentes unum materiale principium. Neque enim simpliciter aliquid generari dicitur nisi quia simpliciter de non ente fit ens. Nihil autem fit quod prius erat. Si igitur aliquid fit quod prius erat in actu, quod est simpliciter esse, sequeretur, quod non simpliciter fiat ens hoc quod prius non erat : unde secundum quid generabitur, et non simpliciter. Tollit demum, ut finaliter concludam, praedicta positio etiam philosophiae prima principia, auferens unitatem a singulis rebus, et per consequens veram entitatem simul, et rerum diversitatem. Si enim alicui existenti in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se, sed solum per accidens : eo quod duo actus vel formae secundum se diversae sunt, conveniunt autem solum in subjecto; esse autem unum per unitatem subjecti, est esse unum per accidens : seu duae formae sint non ordinatae (1), ad invicem, ut album et musicum, quae sunt unum per accidens : dicimus enim quod album et musicum sunt unum per accidens, quia insunt uni subjecto : sive etiam formae vel actus sint ad invicem ordinatae, sicut color et superficies : non enim est simpliciter unum superficiatum et coloratum, etsi quodammodo coloratum per se de superficiato praedicetur; non quia superficiatum significet essentiam colorati, sicut genus significat essentiam speciei; sed ea ratione qua subjectum

(1) Al. : « inordinate. »

ponitur in definitione accidentis; alioquin non praedicaretur coloratum de superficiato per se, sed hoc de illo. Solo autem hoc modo species est unum simpliciter, inquantum vere id quod est homo, animal est: non quia animal subjiatur formae hominis; sed quia ipsa forma significata per hunc terminum « animal », aliquando est forma hominis, non differens nisi sicut determinatum est ab indeterminato. Si enim aliud sit animal et aliud bipes, non erit per se unum animal bipes, quod est homo, unde nec erit per se ens; et per consequens sequeretur quod quaecumque in genere conveniunt, non differant nisi accidentali differentia; et omnia erunt unum secundum substantiam, quae est genus et subjectum omnium substantiarum; sicut si superficiei una pars sit alba et alia nigra, totum est una superficies. Propter quod et antiqui ponentes unam materiam, quae erat substantia omnium, de omnibus praedicata, ponebant omnia esse unum. Et haec etiam inconvenientia sequuntur ponentes ordinem diversarum formarum substantialium in uno et eodem.

Tertio, secundum praedictae positionis processum, necesse est procedere in causis materialibus in infinitum, ita quod numquam sit devenire ad primam materiam. In omnibus enim quae in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt accipitur ut materia; id vero in quo differunt, accipitur ut forma, ut ex praemissis patet. Si ergo una est materia communis omnium, ad hoc quod diversas formas recipiat, oportet quod nobiliorem formam in subtiliori et altiori materia recipiat, ignobiliorem vero in inferiori materia et grossiori; puta formam spiritualitatis in subtiliori materia, formam vero corporeitatis in inferiori, ut ipse dicit. Praeexistit ergo in materia differentia subtilitatis et grossitiei ante formam spiritualitatis et corporeitatis. Oportet igitur quod iterum ante grossitiem et subtilitatem praeexistat in materia aliqua alia differentia, per quam una materia sit exceptiva unius, et alia alterius: et eadem quaestio redibit de illis aliis praexistentibus, et sic in infinitum. Quandocumque enim deveniretur ad materiam totaliter uniformam, secundum principia positionis praedictae oporteret quod non reciperet nisi unam formam, et aequaliter per totum: et iterum materia illi formae



substrata, non reciperet consequenter nisi unam formam, et uniformiter per totum; et ita descendendo usque ad infima, nulla diversitas in rebus inveniri posset.

Quarto, quia antiquis naturalibus ponentibus primam materiam communem substantiam omnium, possibile erat ex ea diversas res instituere, attribuendo diversis partibus ejus formas diversas. Poterat enim in illa communi materia, cum corporalis esset, intelligi divisio secundum quantitatem. Remota autem divisione quae est secundum quantitatem, non remanet nisi divisio secundum formam vel secundum materiam. Si igitur ponatur universalis materia, quae est communis omnium substantia, non habens in sui ratione quantitatem; ejus divisio non potest intelligi nisi vel secundum formam, vel secundum materiam ipsam. Cum autem dicitur quod materia incorporea communis partim recipit formam hanc, et partim recipit formam illam; divisio materiae praesupponitur diversitati formarum in materia receptarum. Non igitur illa divisio potest secundum has formas intelligi. Si ergo intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum formas priores; quas neutra materia per totum recipit. Unde oportet iterum in materia praeintelligere divisionem vel distinctionem quamcumque. Erit igitur et haec secundum alias formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc quod prima divisio sit secundum ipsam materiam. Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum se ipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem: quia hoc esset distinguere materiam secundum quantitatem aut formam seu dispositionem. Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed sint multae et distinctae secundum se ipsas. Materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus (hoc enim est praeter essentiam materiae), sed secundum distinctionem potentiae respectu diversitatis formarum. Cum enim potentia id quod est, ad actum dicatur; necesse est ut potentia distinguatur secundum id quod potentia dicitur. Dico autem primo ad aliquid primo potentiam dici; sicut potentiam visivam ad colorem.

non autem ad album aut nigrum, quia eadem est susceptiva utriusque : et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam, quae primo dicitur respectu coloris.

Unde patet falsum esse principium quod supposebat (1), dicens potentiam et receptionem in omnibus eodem modo inveniri.

Ex hac autem ratione ulterius concludi potest, quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia. Nam si est una materia et communis utrorumque, oportet in ipsa distinctionem praeintelligi ante differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis; quae quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem in substantiis spiritualibus, in quibus quantitatis dimensiones non inveniuntur. Unde relinquitur quod ista distinctio sit vel secundum formas seu dispositiones, vel secundum ipsam materiam : et cum non possit esse secundum formas et dispositiones in infinitum, oportet tandem redire ad hoc quod sit distinctio in materia secundum se ipsam. Erit igitur omnino alia materia spiritualium et corporalium substantiarum.

Item cum recipere sit proprium materiae inquantum huiusmodi, si sit eadem materia spiritualium et corporalium substantiarum, oportet quod in utrisque sit idem receptionis modus. Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, idest non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalis inquantum dimensionibus subicitur aut formae corporali; quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae; quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam : fit enim receptio secundum recipientis naturam. Et per hoc maxime deficit a completa ratione formae, quae est secundum totalitatem ipsius particularitatis ipsam recipientis. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit formam intellectam secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valet. Sic enim intellectus intelligit

(1) Al. : « supposebatur. »

rem secundum quod forma ejus in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum ejus totalitatem.

Adhuc ultra procedentibus manifestum fit quod tanto aliquid in entibus est altius, quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, actus est potentia (1) perfectior, et magis habet de ratione essendi: non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est in actu. Oportet igitur id quod semper est superius in entibus, magis accedere ad actum; quod autem est in entibus infimum, propinquius esse potentiae. Quia igitur materia spiritualium substantiarum non postet esse eadem cum corporalium materia, sed longe distat ab ea utpote altior, ut ostensum est; necesse est ut longe distet a corporalium materia, secundum differentiam potentiae et actus. Corporalium autem materia est potentia pura, secundum sententiam Aristotelis et Platonis. Relinquitur igitur quod materia substantiarum spiritualium non sit potentia pura, sed sit aliquid ens actu, potentia existens. Non autem sic dico ens actu, quasi ex potentia et actu compositum; quia vel esset procedere in infinitum, vel oportet venire ad aliquid quod esset ens in potentia tantum; cum quod sit ultimum in entibus, et per consequens non potest recipere nisi debiliter et particulariter; non potest esse prima materia spiritualis et intellectualis substantiae. Relinquitur ergo quod si spiritualis substantiae materia sit ens actu, quod sit actus vel forma subsistens; sicut et materia corporalium rerum ita dicitur ens in potentia, quia est ipsa potentia formis subjecta. Ubicumque autem ponitur materia ens actu, nihil differt dicere materiam et substantiam rei. Sic enim antiqui naturales, qui ponebant primam materiam corporalium rerum esse aliquid ens actu, dicebant materiam esse omnium rerum substantiam, per modum quo artificialium substantia nihil est aliud quam eorum materia. Sic igitur si materia spiritualium substan-

(1) Al. : « quia actus in potentia etc. »

tiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum, sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia. Et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus, et ponere substantias spirituales simplices, non compositas ex materia et forma.

Amplius, cum actus naturaliter sit prior potentia et forma quam materia; potentia quidem dependet in suo esse ab actu, et materia a forma; forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem actus: non enim priora naturaliter a posterioribus dependent. Si igitur aliquae sint formae quae sine materia esse non possunt; hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formae, sed ex hoc quod sunt tales formae, scilicet imperfectae, quae per se sustentari non possunt, sed indigent materiae fundamento.

Sed dicunt: In omni genere in quo invenitur aliquid imperfectum, invenitur etiam aliquid perfectum secundum naturam illius generis; puta, si est ignis in materia aliena, a qua ignis secundum suam rationem non dependet, necesse est esse ignem non sustentatum in materia aliena. Sunt igitur supra formas in materiis receptas, aliquae formae per se subsistentes, quae sunt spirituales substantiae ex materia et forma non compositae. Hoc etiam apparet in infimis substantiarum spiritualium, scilicet animabus, si quis eas ponit corporibus uniri ut formas. Impossibile est enim id quod ex materia et forma compositum est, esse alicujus corporis formam. Et similiter impossibile est id quod est materia alicujus, esse actum ejusdem. Nulla igitur pars ejus quod est alicujus forma, potest esse in materia, quae est potentia pura, non actus.

## CAPUT VI.

### *De solutione rationum Avicbron. (1)*

His igitur visis, facile est rationes dissolvere in contrarium adductas. Prima enim ratio concludere videbatur quod

(1) Parm.: « solutio rationum Avicbron opinionis.

non posset esse diversitas in spiritualibus substantiis, si non essent ex materia et forma compositae. Quae quidem ratio in utraque parte suae deductionis deficiebat. Neque enim oportet quod ea quae sunt materiae tantum, sint absque diversitate, neque etiam hoc oportet de substantiis quae sunt formae tantum. Dictum est enim quod quia materia secundum id quod est, est in potentia ens, necesse est ut secundum potentiae diversitatem sint diversae materiae. Nec aliud dicimus materiam substantiam quam ipsam potentiam quae est in genere substantiae. Nam genus substantiae, sicut et alia genera, dividitur per potentiam et actum : et secundum hoc nihil prohibet aliquas substantias quae sunt in potentia tantum, esse diversas, secundum quod ad diversa genera actuum ordinantur : per quem modum coelestium corporum materia a materia elementorum distinguitur. Nam materia coelestium corporum est in potentia ad actum perfectum, idest ad formam quae complet totam possibilitatem materiae, ut jam non remaneat potentia ad alias formas. Materia autem elementorum est potentia ad formam incompletam, quae totam terminare non potest materiae potentiam. Sed supra has materias, est (1) spiritualis materia, idest ipsa substantia spiritualis, quae recipit formam secundum suam totalitatem, inferioribus materiis formam particulariter recipientibus.

Similiter etiam non tenet deductio ex parte formarum. Manifestum est enim, si res compositae ex materia et forma secundum formas differunt, quod ipsae formae secundum se ipsas differunt et diversae sunt. Sed si dicatur quod diversarum rerum non sunt formae diversae nisi propter materiae diversitatem : sicut diversi colores ex una solis illustratione causantur in aere secundum differentiam spissitudinis et raritatis illius : unde necesse est quod ante colorum diversitatem praeintelligatur alia forma, sicut etiam in corporibus ante colorem intelligatur superficies. Invenitur igitur in formis diversitas secundum quemdam ordinem perfectionis et imperfectionis. Nam quae materiae est propinquior, imperfectior est, et quasi in potentia

(1) Al. : « spiriteria. »



respectu supervenientis formae. Sic igitur nihil prohibet in spiritualibus substantiis ponere multitudinem, quamvis sint formae tantum, ex hoc quod una earum alia perfectior est; ita quod imperfectior est in potentia respectu perfectioris, usque ad primam earum, quae est actus tantum, quae Deus est; ut sic omnes inferiores spirituales substantiae, et materiae possint dici secundum hoc quod sunt in potentia, et formae secundum hoc quod sunt in actu.

Unde patet frivolum esse quod contra hoc objicit, concludens, si spiritualis substantia secundum perfectionem et imperfectionem differt, quod oportet ipsam esse perfectionis substitutum: et sic cum substitutum pertineat ad rationem materiae, oportet substantiam spiritualem habere materiam. In quo quidem dupliciter fallitur. Primo quidem, quia aestimat perfectionem et imperfectionem esse quasdam formas supervenientes, vel accidentia quae subsistere indigeant: quod quidem manifeste falsum est. Est enim quaedam rei perfectio secundum suam speciem substituta, quae comparatur ad rem sicut accidens ad substitutum, vel sicut forma ad materiam, sed ipsa propriam speciem rei designat. Sicut enim in numeris unus est major alio secundum propriam speciem (unde inaequales numeri secundum speciem differunt); ita in formis tam materialibus quam a materia separatis una est perfectior alia secundum rationem propriae naturae; inquantum scilicet propria ratio speciei in tali gradu perfectionis consistit. Secundo, quia esse subjectum non consequitur solam materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum, ei natum est subjici; et per hunc etiam modum spiritualis substantia, quamvis non habeat materiam partem sui, ipsa tamen prout est ens secundum aliquid in potentia, potest subjici intelligibilibus speciebus.

Ex hoc etiam solutio secundae rationis apparet. Cum enim dicimus aliquam substantiam corporalem esse vel spiritualem, non comparamus spiritualitatem vel corporeitatem ad substantiam sicut formas ad materiam, vel accidentia ad subjectum; sed sicut differentias ad genus: ita quod sola substantia spiritualis non per aliquod additum

substantiae suae est spiritualis, sed per suam substantiam; sicut et substantia corporalis non per aliquod additum substantiae est corporalis, sed secundum propriam substantiam. Non enim est alia forma per quam species differentiae praedicationem suscipit, ab ea per quam suscipit praedicationem generis, ut dictum est. Unde non oportet quod spiritualitati spiritualis substantiae subjiatur aliquid sicut materia vel substitutum.

Tertia vero ratio efficaciam non habet. Cum enim ens non univoce de omnibus praedicetur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant. Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant; sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque substantiis omnibus non est idem modus essendi. Illae enim substantiae quae perfectissime esse participant, non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum: unde immateriales substantiae esse dicuntur. Sub his sunt substantiae quae etiam in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt; sicut coelestia corpora, quae necesse est ex materia et forma composita esse. Manifestum est enim ea in actu existere; alioquin motui subjecta esse non possent, aut sensui subjacere, aut alicujus actionis esse principium. Nullum autem eorum est forma tantum: quia si essent formae absque materia, essent substantiae intelligibiles actu simul et intelligentes secundum se ipsas: quod esse non potest, cum intelligere actus corporis esse non possit, ut probatur in libro *De anima*. Relinquitur ergo quod sunt quidem ex materia et forma composita: sed sicut illud corpus ita est huic magnitudini et figurae determinatae subjectum quod tamen non est in potentia ad aliam formam. Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus; scilicet corruptibilium corporum, quae in seipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae completur per formam unam cui subjiatur, quia remanet adhuc in potentia ad



omne quod est post primum ens, quod est ipsum esse, cum sit participative ens, habet materiam.

Sed considerandum est, quod ea quae a primo ente esse participant, non participant esse secundum universalem modum essendi, secundum quod est in primo principio; sed particulariter secundum quemdam determinatum essendi modum qui convenit huic generi vel huic speciei. Unaquaeque autem res adaptatur ad unum determinatum modum essendi secundum modum suae substantiae. Modus autem unicuiusque substantiae compositae ex materia et forma est secundum formam, per quam pertinet ad determinatam speciem. Sic igitur res composita ex materia et forma, per suam formam fit participativa ipsius esse a Deo secundum quemdam proprium modum. Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei jam compositae ad esse participatum. Non enim est esse rei neque forma ejus neque materia ipsius; sed aliquid adveniens rei per formam. Sic igitur in rebus ex materia et forma compositis, materia quidem secundum se considerata, secundum modum suae essentiae habet esse in potentia, et hoc ipsum est ei ex aliqua participatione primi entis, caret vero secundum se considerata, forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita in sui essentia considerata, jam habet formam esse; sed participat esse proprium sibi per formam suam. Quia igitur materia recipit esse determinatum actuale per formam, et non e converso; nihil prohibet esse aliquam formam quae recipiat esse in se ipsa, non in aliquo subjecto: non enim causa dependet ab effectu, sed potius e converso. Ipsa igitur forma sic per se subsistens, esse participat in se ipsa, sicut forma materialis in subjecto. Si igitur per hoc quod dico, « non ens », removeatur solum esse in actu; ipsa forma secundum se considerata, est non ens, sed esse participans. Si autem « non ens » removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam, per quam aliquid participat esse; sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse. Patet igitur in quo differt

potentia quae est in substantiis spiritualibus, a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse, potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si quis autem utrumque materiam esse dicat, manifestum est quod aequivoce materiam nominabit.

Quintae vero rationis solutio iam ex dictis apparet. Quia enim substantia spiritualis esse participat non secundum suae communitatis infinitatem, sicut est in primo principio, sed secundum proprium modum suae essentiae, manifestum est quod esse ejus non est infinitum, sed finitum. Quia tamen ipsa forma non est participata in materia, ex hac parte non finitur per modum quo finiuntur formae in materia existentes.

Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiae finitae quidem sunt dupliciter, scilicet ex parte formae, quae in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a primo principio participat esse secundum proprium modum, est autem aliquo modo infinita inferius, in quantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est omnibus modis infinitum.

## CAPUT VII

### *De errore potentiam angelos non creatos, et ejus improbatione (1).*

Sicut autem praedicta positio circa conditionem spiritualium substantiarum a sententia Platonis et Aristotelis deviat, eis immaterialitatis simplicitatem auferens, ita et circa modum existendi ipsarum aliqui a veritate deviasse inveniuntur, auferentes earum originem a primo et summo

(1) Parm. 127. « opiniones dicentium substantias immateriales causam sui esse non habere, et earum reprobatio. »



auctore : in quo inveniuntur diversi homines tripliciter errasse. Quidam enim posuerunt praedictas substantias omnino causam sui esse non habere. Quidam posuerunt eas quidem essendi causam habere, non tamen immediate omnes eas procedere a summo et primo principio, sed quadam serie ordinis inferiores earum a superioribus essendi originem habere. Alii vero confitentur omnes quidem huiusmodi substantias immediate essendi habere originem a primo principio; sed in ceteris quae de eis dicuntur, puta quod sunt viventes, intelligentes et alia huiusmodi, superiores inferioribus causas existere.

Primum quidem igitur spirituales substantias omnino incausatas esse existimant, huius opinionem sumentes ex his quae secundum materiam causantur, utentes communi suppositione naturali philosophorum pro principio, ex nihilo nihil fieri. Hoc autem videtur fieri quod habet causam sui esse. Quidquid igitur sui esse causam habet, oportet illud ex alio fieri. Hoc autem ex quo aliquid fit, est materia. Si igitur spirituales substantiae materiam non habent, consequens videtur eas omnino causam sui esse non habere.

Rursus. Fieri, moveri quoddam est, vel mutari. Mutationis autem omnis et motus subjectum aliquod esse oportet; est enim motus actus existentis in potentia. Oportet igitur omni ei quod fit subjectum, aliquid praexistere. Spirituales igitur substantiae, si immateriales sunt, factae esse non possunt. Item. In qualibet factione cum pervenitur ad factum esse ultimum, non remanet aliquid fieri; sicut nec potest ultimum motum esse, remanet moveri. Videmus autem in his quae generantur, quod unumquodque eorum tunc factum esse dicitur quasi terminata factione, quando accipit formam: est enim forma generationis terminus. Adepta igitur forma, non restat aliquid fiendum. Habens igitur formam non fit ens secundum suam formam. Si igitur aliquid sit secundum se forma, hoc non fit ens. Spirituales autem substantiae sunt quaedam formae subsistentes, ut ex praemissis manifestum est. Non igitur spirituales substantiae sui esse causam habent, quasi ab alio factae.

Posset aliquis ad hoc argumentari ex opinionibus Aristotelis et Platonis, qui huiusmodi substantias ponunt esse

sempiternas. Nullum autem sempiternum videtur esse factum, quia ens fit ex non ente, sicut album ex non albo; unde videtur consequens ut quod fit, prius non fuerit. Sic igitur consequens est, si spirituales substantiae sunt sempiternae, quod non sint factae, nec habeant sui esse principium et causam.

Sed si quis diligenter consideret, ab eadem radice inveniet hanc opinionem procedere, et praedictam, quae materiam spiritualibus substantiis adhibet. Processit enim supra dicta opinio ex hoc quidem quod spirituales substantias ejusdem rationis esse existimavit cum, materialibus substantiis, quae sensu percipiuntur: quod est eorum qui imaginationem transcendere non valent. Sic et ista opinio ex hoc videtur procedere quod elevari non potest intellectus ad intuendum alium modum causandi quam istum qui convenit materialibus rebus. Paulatin enim humana ingenia processisse videtur ad investigandam rerum originem. Primo namque in sola exteriori mutatione, rerum originem consistere homines aestimaverunt. Dico autem exteriorem originem, quae fit secundum accidentales transmutationes. Primi enim philosophantes de naturis, fieri rerum statuerunt non esse aliud quam alterari; ita quod id quod est rerum substantia, quam materiam nominabant, sit principium primum, penitus non causatum. Non enim distinctionem substantiae et accidentis intellectu transcendere poterant. Alii vero aliquantulum ulterius procedentes, etiam ipsarum substantiarum originem investigaverunt, ponentes aliquas substantias causam sui esse habere. Sed quia nihil praeter corpora mente percipere poterant, resolvebant quidem substantias in aliqua principia, sed corporalia, ponentes ex quibusdam corporibus congregatis alia fieri, ac si rerum origo in sola congregatione et segregatione consisteret. Posteriores vero philosophi ulterius processerunt, resolventes sensibiles substantias in partes essentiae, quae sunt materia et forma: et sic fieri rerum naturalium in quadam transmutatione posuerunt, secundum quod materia alternatim diversis formis subicitur. Sed ultra hunc modum fiendi necesse est, secundum sententiam Platonis et Aristotelis, ponere alium altiorem. Cum enim necesse sit, primum principium simplicissimum esse, necesse est quod non hoc modo esse

ponatur quasi esse participans, sed quasi ipsum esse existens. Quia vero esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut supra habitum est, necesse est omnia alia quae sub ipso sunt, sic esse quasi esse participantia. Oportet igitur communem quamdam resolutionem in omnibus hujusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est, et in suum esse. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit, forma materiae adveniente, praeintelligere aliam rerum originem, secundum quod esse attribuitur toti universitati rerum a primo ente, quod est suum esse.

Rursus. In omni causarum ordine necesse est universalem causam particulari praeexistere. Nam causae particulares non agunt nisi in universalium causarum virtute. Manifestum est autem quod omnis causa per motum aliquid faciens, particularis causa est, habet enim particularem effectum; est enim omnis motus ex hoc determinato in illud determinatum, omnisque mutatio motus cujusdam terminus est. Oportet igitur supra modum fiendi quo aliquid fit per mutationem vel motum, esse aliquem modum fiendi seu originem rerum absque omni mutatione vel motu per influentiam essendi.

Item. Necesse est quod per accidens est, in id reduci quod per se est. In omni autem factione quae fit per motum vel mutationem, fit quidem hoc vel illud ens per se; ens autem communiter sumptum per accidens fit: non enim fit ex non ente, sed ex non ente hoc: ut si canis ex equo fiat, ut Aristotelis exemplo utamur, fit quidem canis per se: non autem fit animal per se, sed per accidens, quia animal erat prius. Oportet igitur originem quamdam in rebus considerari, secundum quam ipsum esse communiter sumptum per se attribuitur rebus, quod omnem mutationem et motum transcendat.

Adhuc. Si quis ordinem rerum consideret semper inveniet id quod est maximum causam esse eorum quae sunt post ipsum; sicut ignis, qui est calidissimus, causa est caliditatis in ceteris elementatis corporibus. Primum autem principium, quod Deum dicimus, est maxime ens. Non enim est ire in infinitum in rerum ordine, sed ad aliquid summum devenire, quod melius est esse unum quam

plura. Quod autem in universo melius est, necesse est esse, quia universum dependet ex essentia bonitatis ejus. Necesse est igitur primum ens esse causam essendi omnibus.

His autem visis, facile est solvere rationes.

Quod enim antiqui naturales quasi principium supposuerunt, ex nihilo nihil fieri ex hoc processit quia solum ad particularem fiendi modum pervenire potuerunt, qui est per mutationem vel motum.

De quo etiam fiendi modo secunda ratio procedebat. In his enim quae fiunt per mutationem vel motum, subjectum factioni praesupponitur; sed in supremo modo fiendi, qui est per essendi influxum, nullum subjectum factioni praesupponitur; quia hoc ipsum est subjectum fieri secundum hunc factionis modum quod est subjectum esse participare per influentiam superioris entis.

Similiter etiam tertia ratio de hoc modo fiendi procedit qui est per mutationem et motum. Cum enim ad formam perventum fuerit, nihil de motu restabit. Oportet enim intelligere quod per formam res generata esse participet ab universali essendi principio. Non enim causae agentes ad determinatas formas sunt causae essendi nisi inquantum agunt in virtute primi et universalis principii essendi.

Quarta etiam ratio eodem modo procedit de his quae fiunt per motum vel mutationem, in quibus necesse est ut non esse praecedat esse eorum quae fiunt, quia eorum esse est terminus mutationis vel motus. In his autem quae fiunt absque mutatione vel motu per simplicem emanationem seu influxum, potest intelligi aliquid esse factum praeter hoc quod quandoque non fuerit. Sublata enim mutatione vel motu non invenitur in actione influentis principii, prioris et posterioris successio. Unde necesse est ut sic se habeat effectus per influxum causatus ad causam influentem quamdiu agit, sicut in rebus quae per motum fiunt, se habet effectus ad causam agentem in termino actionis cum motu existentibus. Tunc autem effectus jam est. Necesse est igitur ut in his quae absque motu fiunt, simul cum agentis influxu sit ipse effectus productus. Si autem actio influentis sine motu extiterit, non accedit agenti dispositio ut postmodum possit agere, cum prius

non potuerit; quia jam haec mutatio quaedam esset. Potuit igitur semper agere influendo; unde et effectus productus intelligi potest semper fuisse. Et hoc quidem aliquando apparet in corporalibus rebus. Ad praesentiam enim corporis illuminantis producitur lumen in aere absque aliqua aeris transmutatione praecedente : unde si (1) corpus illuminans aeri praesens semper fuisset, semper ab ipso aer lumen haberet. Sed expressius (2) hoc videtur in intellectualibus rebus, quae sunt magis remotae a motu. Est enim principiorum veritas causa veritatis in conclusionibus semper veris. Sunt enim quaedam necessaria quae causam suae necessitatis habent, ut etiam Aristoteles dicit in II *Metaphysicae*, et IV *Physicorum*. Non ergo aestimandum est quod Plato et Aristoteles, propter hoc quod posuerunt substantias materiales, seu etiam coelestia corpora semper fuisse, eis substraxerint causam essendi. Non enim in hoc a sententia catholicae fidei deviat, quod hujusmodi posuerunt ea semper fuisse, cujus contrarium fides catholica tenet. Non enim est necessarium, quamvis origo sit ab immobili principio absque motu, quod eorum esse sit sempiternum. A quolibet enim agente procedit effectus secundum modum sui esse. Esse autem primi principii est ejus intelligere et velle. Procedit igitur universitas rerum a primo principio sicut ab intelligente et volente. Intelligentis autem et volentis est producere aliquid non quidem ex necessitate, sicut ipsum est, sed sicut vult et intelligit. In intellectu autem primi intelligentis comprehenditur omnis modus essendi, et omnis mensura quantitatis et durationis. Sicut igitur non eundem modum essendi rebus indidit quo ipsum existit, corporumque quantitatem sub determinata mensura conclusit, cum in ejus potestate, sicut et in intellectu, omnes mensurae contineantur; ita etiam dedit rebus talem durationis mensuram qualem voluit, non qualem ipsum habet. Sicut igitur corporum quantitas sub tali determinata mensura concluditur, non quia actio primi principii ad hanc mensuram quantitatis sequitur in effectu, qualem intellectus primae

(1) Al. : « semper corpus ».

(2) Parm. : « expressive » et in notula : « expressius ».



causae praescripsit, ita etiam ex actione primi agentis consequitur determinata durationis mensura ex intellectu divino eam praescribente : non quasi ipse subjaceat successivae durationi, ut nunc velit aut agat aliquid quod prius noluerit; sed quia tota rerum duratio sub ejus intellectu et virtute concluditur, ut determinet rebus ab aeterno mensuram durationis quam velit.

## CAPUT VIII.

### *De errore ponentium angelos creatores, et eorum improbatione (1).*

Haec (2) igitur et hujusmodi alii considerantes asserunt quidem omnia essendi originem trahere a primo et summo rerum principio, quem dicimus Deum; non tamen immediate, sed ordine quodam. Cum enim primum rerum principium sit penitus unum et simplex, non aestimaverunt quod ab eo procederet nisi unum. Quod quidem etsi ceteris rebus inferioribus simplicius sit et magis unum; deficit tamen a primi simplicitate, inquantum ipsum non est suum esse, sed est substantia habens esse : et hanc nominant intelligentiam primam, a qua quidem jam dicunt plura posse procedere. Nam secundum quod convertitur ad intelligendum suum simplex et primum principium, dicunt, quod ab ea procedit intelligentia secunda : prout vero seipsam intelligit, secundum id quod est intellectualitatis in ea, producit animam primi orbis; prout vero intelligit seipsam quantum ad id quod est in ea de potentia, procedit ab eo corpus primum : et sic per ordinem usque ad ultima corporum hunc processum a primo principio determinant. Et haec est positio Avicennae, quae etiam videtur supponi in libro *De causis*. Haec autem positio etiam primo aspectu reprobabilis videtur. Bonum enim universi potius esse quam bonum cujusque particularis

(1) Parm. : « Opinio Avicennae de fluxu rerum principio, cum sua reprobatione. »

(2) Parm. : « hoc ».

naturae invenitur. Destruit autem rationem boni in particularibus effectibus naturae vel artis, si quis perfectionem effectus non attribuat intentioni agentis, cum eadem sit ratio boni et finis : et ideo Aristoteles reprobavit antiquorum naturalium opinionem, qui posuerunt formas rerum quae naturaliter generantur, et alia naturalia bona non esse intenta a natura, sed provenire ex necessitate materiae. Multo igitur magis inconveniens est ut bonum universi non proveniat ex intentione universalis agentis, sed quadam necessitate ordinis rerum. Si autem bonum universi, quod in distinctione et ordine consistit partium, ex intentione primi et universalis agentis procedit, necesse est quod ipsa distinctio et ordo partium universi etiam in intellectu primi principii praeexistat. Et quia res procedunt ab eo sicut ab intellectivo principio quod agit secundum formas conceptas, non oportet ponere quod a primo principio, etsi in essentia sua sit simplex, procedat unum tantum : et quod ab illo secundum modum suae compositionis et virtutis procedant plura et sic inde. Hoc enim est distinctionem et ordinem talem in rebus esse non ex intentione primi agentis, sed ex quadam rerum necessitate. Potest tamen dici, quod rerum distinctio et ordo procedit quidem ex intentione primi principii, cujus intentio est non solum ad producendum primum causatum, sed ad producendum totum universum; tamen quoddam ordine, ut ipse immediate producat primum causatum, quo mediante alia per ordinem producat in esse. Sed cum sit duplex modus productionis rerum : unus quidem secundum mutationem et motum; alius autem absque mutatione et motu, ut supra jam diximus : in eo quidem productionis modo, qui per motum est, hoc manifeste videmus accidere quod a primo principio alia procedunt mediantibus causis secundis : videmus enim et plantas et animalia produci in esse per motum secundum virtutes superiorum causarum ordinarum usque ad primum principium. Sed in eo modo producendi qui est absque motu, per simplicem influxum ipsius esse, hoc accidere impossibile est. Secundum enim hunc productionis modum, quod in esse producitur, non solum fit per se hoc ens, sed etiam per se fit ens simpliciter, ut dictum est. Oportet autem effectus proportiona-

liter causis respondere : ut scilicet effectus particularis causae particulari respondeat; effectus autem universalis universali causae. Sicut igitur cum per motum aliquid fit per se hoc ens, effectus huiusmodi in particularem causam reducitur, quae ad determinatam formam movet : ita etiam cum simpliciter fit ens, et per se et non per accidens, oportet hunc effectum reduci in universalem essendi causam. Hoc autem est primum principium, quod Deus est. Praeter igitur illum modum producendi qui est per mutationem vel motum, est alius modus quo res producuntur in esse a primo principio non mediantibus causis secundis, sed eo productionis modo qui fit absque motu, qui creatio nominatur, et qui in solum Deum refertur ut in auctorem. Solo autem hoc modo produci possunt in esse materiales substantiae, et coelestia corpora, et corporum quorumcumque materia ante formam esse non potuit, sicut dictum est de materia coelestium corporum, quae non est in potentia ad aliam formam. Relinquitur igitur quod omnes immateriales substantiae et coelestia corpora, quae per motum produci non possunt in esse, solum Deum sui esse habeant auctorem. Non ergo id quod est prius in eis, est posterioribus causa essendi.

Adhuc. Quanto aliqua causa est superior, tanto est universalior, et virtus ejus ad plura se extendit. Sed id quod primum invenitur in unoquoque ente, maxime est commune omnibus : quaecumque enim superadduntur, contrahunt id quod prius inveniunt : nam quod posterius in re intelligitur, comparatur ad prius ut actus ad potentiam. Per actum autem potentia determinatur. Sic igitur oportet ut id quod primum subsistit in unoquoque, sit effectus supremæ virtutis : quanto autem aliquod est posterius (1), tanto reducatur ad inferioris causae virtutem. Oportet igitur quod id quod primum subsistit in unoquoque, sicut in corporalibus materia, et in immaterialibus substantiis quod potentiale est, sit proprius effectus primæ virtutis, et universalis effectus agentis. Impossibile est igitur quod ab aliquibus causis secundis aliqua producantur in esse non praesupposito aliquo effectu superioris agentis; et sic nul-

(1) Al. : « aliquod ad posterius ».

lum agens post primum rem totam in esse producit, quod est producere ens simpliciter per se, et non per accidens, quod est creare, ut dictum est.

Item. Alicujus naturae vel formae duplex causa invenitur: una quidem quae est per se et simpliciter causa talis naturae vel formae; alia vero quae est causa hujus naturae vel formae in hoc. Cujus quidem distinctionis necessitas apparet, si quis causas consideret eorum quae generantur. Cum enim equus generatur, equus generans est quidem causa quod natura equi in hoc esse incipiat; non tamen est per se causa naturae equinae. Quod enim est per se alicujus causa naturae secundum speciem, oportet quod sit causa ejus in omnibus habentibus illam speciem, Cum igitur equus generans habeat eandem naturam secundum speciem, oporteret quod esset sui ipsius causa; quod esse non potest. Relinquitur igitur quod oporteret super omnes participantes naturam equinam esse aliquam universalem causam totius speciei: quam quidem causam Platonicus posuerunt speciem separatam a materia, ad modum quo omnium artificialium principium est forma artis, non in materia existens. Secundum Aristotelem autem hanc universalem causam oportet ponere in aliquo coelestium corporum: unde et ipse has duas causas distinguens, dixit, quod homo generat hominem, et sol. Cum autem aliquid per motum causatur, natura communis alicui praeexistenti advenit per formam materiae materiae advenientem, vel subjecto. Potest igitur sic per motum esse alicujus causa id quod particulariter naturam participet. Assimilatur enim talis productio processui vel causalitati, qui in intelligibilibus invenitur, in quibus natura rei secundum seipsam non dependet nisi a primo sicut natura senarii et ejus ratio non dependet a ternario vel binario, sed ab ipsa unitate. Non enim sex secundum primam rationem speciei sunt bis tria, sed sex solum. Alioquin oporteret unius rei multas substantias esse. Sic igitur cum esse alicujus causatur absque motu, ejus causalitas attribui non potest alicui particularium entium, quod participat esse; sed oportet quod reducatur in ipsam universalem et primam causam essendi, scilicet Deum, qui est ipsum esse.

Amplius. Quanto aliqua potentia magis distat ab actu, majori virtute indiget ad hoc quod in actum reducatur : majori enim virtute ignis opus est ad resolvendum lapidem quod ceram. Sed nullius potentiae ad aliquam potentiam quantumcumque indispositam et remotam, nulla est comparatio aut proportio : non entis enim ad ens nulla est proportio. Virtus igitur quae ex nulla potentia praexistente aliquem effectum producit, in infinitum excedit virtutem quae producit effectum ex aliqua potentia quantumcumque remota. Infinita autem virtus aliorum quidem potest esse secundum quid; sed simpliciter respectu totius esse infinita virtus non est nisi primi agentis, quod est suum esse; et per hoc est modis omnibus infinitum, ut supra dictum est. Sola igitur virtus primi agentis potest effectum producere nulla potentia praesupposita. Talem autem oportet esse productionem omnium ingenerabilium et incorruptibilium, quae absque motu producuntur. Oportet igitur omnia hujusmodi a solo Deo esse producta. Sic igitur impossibile est ut immateriales substantiae a Deo procedant in esse secundum ordinem quem dicta positio assignabat.

## CAPUT IX.

### *De opinione Platonis de ideis, et ejus improbatione (1).*

His autem rationibus moti Platonici posuerunt quidem immaterialium substantiarum et universaliter omnium existentium Deum esse immediate causam essendi secundum praedictum productionis modum, qui est absque mutatione vel motu; posuerunt tamen secundum alias participationes bonitatis divinae ordinem quemdam causalitatis in praedictis substantiis. Ut enim supra dictum est, posuerunt abstracta principia secundum ordinem intelligibilium conceptionum : ut scilicet sicut unum et ens sunt communissima, et primo cadunt in intellectu, sub hoc autem est vita,

(1) Parm. : « opinio Platoniorum de effluxerum a primo principio, cum reprobatione ».



sub qua iterum est intellectus, et sic inde; ita etiam primum et supremum inter separata est id quod est ipsum unum, et hoc est primum principium, quod est Deus, de quo jam dictum est, quod est suum esse. Sub hoc autem posuit aliud principium separatum, quod est vita; et iterum aliud, quod est intellectus. Si igitur sit aliqua immaterialis substantia quae sit intelligens, vivens et ens, erit quidem ens per participationem primi principii, quod est ipsum esse; erit quidem vivens per participationem alterius principii separati, quod est vita; et erit intelligens per participationem alterius separati principii, quod est ipse intellectus: sicut si ponatur quod homo sit animal per participationem hujus principii separati quod est animal; si autem bipes per participationem secundi principii, quod est bipes.

Haec autem positio quantum ad aliquid quidem veritatem habere potest, simpliciter autem vera esse non potest. Eorum enim quae accidentaliter alicui adveniunt, nihil prohibet id quidem quod est prius, ab aliqua universaliori causa procedere; quod vero est posterius ab aliquo posteriori principio; sicut animalia et plantae calidum quidem et frigidum ab elementis participant secundum determinatum complexionis modum ad speciem propriam pertinentem quem modum obtinent ex virtute seminali, per quam generantur. Non est inconveniens quod ab aliquo principio aliquid sit quantum vel album, seu calidum; sed in his quae substantialiter praedicantur, hoc contingere penitus impossibile est. Nam omnia quae substantialiter de aliquo praedicantur sunt per se et simpliciter unum. Unus autem effectus non reducitur in plura prima principia secundum eandem rationem principii, quia effectus non potest esse causa simpliciter, vel simplicior causa prima. Unde et Aristoteles hac ratione utitur contra Platonicos: quod si esset aliud animal, et aliud bipes in principiiis separatis, non esset simpliciter unum animal bipes. Si igitur in immaterialibus substantiis aliud esset id quod est esse et aliud quod est vivere, et aliud quod est intellectivum esse; ita quod vivens adveniret enti, vel intelligens viventi, sicut accidens subjecto, vel forma materiae, haberet rationem quod dicitur. Videmus enim aliquid esse causam accidentis

quod non est causa subjecti, et aliquid esse causam substantialis formae quod non est causa materiae. Sed in immaterialibus substantiis id (1) ipsum esse eorum est ipsum vivere eorum. Nec est in eis aliud vivere quam intellectivum esse : unde a nullo alio habent quod vivant et intellectiva sint, quam a quo habent quod sint. Si igitur omnes immateriales substantiae a Deo habent immediate quod sint, ab eo immediate habent quod vivant et intellectivae sint. Si quid autem advenit eis supra eorum essentiam, puta intelligibiles species vel aliquid hujusmodi ; quantum ad talia potest Platonicorum opinio procedere, ut scilicet hujusmodi in inferioribus immaterialium substantiarum inveniantur ordine quodam a superioribus derivata.

## CAPUT X.

### *De errore ponentium omnes substantias spirituales æquales, et ejus improbatione (2).*

Sicut autem praedictae positiones immaterialium substantiarum ordinem considerantes, non immediate, sed ordine quodam processum a primo principio tradiderunt; ita aliqui e converso volentes salvare immediatum earum processum a principio, totaliter ab eis naturae ordinem sustulerunt; cujus positionis auctor invenitur Origenes fuisse. Consideravit enim quod ab uno justo auctore res diversae et inaequales non possent procedere, nisi aliqua diversitate praecedente. Nulla autem diversitas praecedere potuit primam productionem rerum a Deo, quae nihil praesupponit : unde ponebat omnes res a Deo primo productas, esse aequales. Unde, quia corpora incorporalibus substantiis aequari non possunt, posuit, in prima rerum productione corpora non fuisse; sed postmodum rebus a Deo productis diversitas intervenit ex diversitate motuum voluntatis immaterialium substantiarum, quae ex sua natura

(1) Parm. : « ad » et in notula : forte omittendum « ad ».

(2) Parm. : « opinio Origenis et ejus reprobatio ».

habent arbitrii libertatem. Quaedam igitur earum in principio ordinato motu voluntatis conversae, in melius profecerunt, et hoc diversimode secundum voluntarii motus diversitatem. Unde et inter eas quaedam sunt aliis superiores effectae. Aliae vero inordinato motu voluntatis a suo principio sunt aversae: et haec in deterius defece-  
runt quaedam plus, quaedam minus; ita ut haec fuerit corporum producendorum occasio, ut eis immateriales substantiae ab ordine boni aversae alligarentur quasi usque ad inferiorem naturam prolapsae. Unde et totam diversitatem corporum dicebat procedere ex diversitate inordinationis voluntarii motus immaterialis substantiae; et quae minus a Deo aversae fuerant, nobilioribus corporibus alligarentur, quae autem magis, ignobilioribus.

Hujus autem positionis ratio vana est, et ipsa positio impossibilis: cujus quidem impossibilitatis ratio accipi potest ex his quae jam diximus. Dictum est enim supra, spirituales substantias immateriales esse. Si igitur in eis sit aliqua diversitas, oportet quod hoc sit secundum formalem differentiam. In his autem quae formali differentia differunt, aequalitas inveniri non potest. Oportet enim omnem formalem differentiam ad primam oppositionem reduci, quae est privationis ad formam. Unde omnium formaliter differentium natura unius imperfecta existens respectu alterius se habet ad ipsum secundum habitudinem privationis ad formam. Hoc autem in diversitate specierum nobis notarum apparet. Sic igitur specierum differentiam in animalibus et plantis et metallis et elementis invenimus secundum ordinem naturae procedere, ut paulatim ab imperfectiore ad perfectissimum natura consurgat: quod etiam apparet in speciebus colorum et saporum et aliorum sensibilibus qualitatibus. In his vero quae materialiter differunt, eandem formam habentibus, nihil prohibet aequalitatem inveniri. Possunt enim subjecta diversa eandem formam participare aut secundum aequalitatem, aut secundum excessum et defectum. Sic igitur possibile esset spirituales substantias omnes aequales esse, si solum secundum materiam differrent, eandem formam secundum speciem habentes. Et forte tales eas esse Origenes opinabatur, non multum discernens inter naturas spirituales et corporales. Quia vero

spirituales substantiae immateriales sunt, necesse est in eis ordinem naturae esse.

Adhuc. Secundum hanc positionem necesse est spirituales substantias aut imperfectas esse, aut superfluas esse. Non enim inveniuntur multa aequalia in uno gradu naturae nisi propter imperfectionem cujuslibet eorum, vel propter permanendi necessitatem; ut quae numero permanere non possunt, multiplicata permaneant; sicut inveniuntur in corruptibilibus rebus multa individua aequalia secundum naturam speciei: aut propter necessitatem alicujus operationis, ad quam virtus unius non sufficit, sed oportet aggregari virtutem multorum quasi ad unam perfectam virtutem constituendam, ut patet in multitudine bellatorum, et in multitudine trahentium navim. Illa vero quorum est virtus perfecta, quae sunt permanentia in ordine suae naturae, non multiplicantur secundum numerum in aequalitate ejusdem speciei. Est enim unus sol tantum, qui sufficit ad semper permanendum ad omnes effectus producendos qui sibi conveniunt secundum modum suae naturae: et idem apparet in ceteris coelestibus corporibus. Substantiae autem spirituales sunt multo perfectiores corporibus etiam coelestibus. Non igitur in eis inveniuntur multae in eodem gradu naturae: una enim sufficiente aliae superfluerent.

Item. Praedicta positio universitati rerum producendarum a Deo subtrahit boni perfectionem. Uniuscujusque enim effectus perfectio in hoc consistit quod suae causae assimiletur: quod etiam secundum naturam generatur, tunc perfectum est quando contingit ad similitudinem generantis; artificialia etiam per hoc perfecta redduntur quod artis formam consequuntur. In primo autem principio non solum consideratur quod ipsum est bonum et ens et unum, sed etiam quod hoc eminentius prae ceteris habet, et alia ad sui bonitatem participandam adducit. Requirit igitur assimilatio perfecta universitatis a Deo productae non solum quod unumquodque sit bonum et ens, sed et unum supere mineat alteri, et unum moveat alterum ad suum finem: unde et bonum universi est bonum ordinis, sicut bonum exercitus. Hoc igitur bonum universitati rerum subtraxit praedicta positio, omnimodam aequalitatem in rerum productione constituens.

Amplius. Inconveniens est id quod est optimum in universo, attribuere casui. Nam id quod est optimum, maximam habet rationem finis intenti. Optimum autem in rerum universitate est bonum ordinis : hoc enim est bonum commune, cetera vero sunt singularia bona. Hunc autem ordinem qui in rebus nunc invenitur, praedicta positio attribuit casui, secundum scilicet quod accidit unam immaterialium substantiarum sic moveri secundum voluntatem, et aliam aliter. Est igitur praedicta positio omnino abjicienda.

Ratio enim positionis manifeste continet vanitatem. Non enim est eadem ratio justitiae in constitutione alicujus totius ex pluribus partibus et diversis, et in distributione alicujus communis per singularia. Quia enim aliquod totum perfectum fit, secundum hoc diversas partes et inaequales ad ejus compositionem conducit. Si enim omnes essent aequales, jam non esset totum perfectum : quod patet tam in toto naturali, quam in toto civili. Non enim esset corpus hominis perfectum, nisi membra diversa et inaequalis dignitatis haberet; neque esset civitas perfecta, nisi inaequales conditiones et officia diversa in civitate existerent. In distributione vero attenditur bonum uniuscujusque; et ideo diversis diversa assignantur secundum diversitatem in eis praecedentem, secundum quam competunt eis diversa. In prima igitur rerum productione Deus diversa et inaequalia in esse produxit, attendens ad id quod requirit perfectio universi, non ad aliquam diversitatem in rebus praeexistentem; sed hoc attendit in remuneratione finalis judicii, unicuique retribuens secundum quod meruit.

## CAPUT XI.

*De errore dicentium Deum et angelos non habere singularium cognitionem (1).*

Non solum autem in substantia et ordine spiritualium substantiarum aliqui erraverunt, ad modum inferiorum

(1) Parm. : « opinio auferentium rerum providentiam a Deo et substantiis separatis, et ejus reprobatio. »



rerum de eis existimantes; sed hoc etiam quibusdam accidit circa signationem et providentiam earumdem. Dum enim spiritualium substantiarum intelligentiam et operationem ad modum humanae intelligentiae et operationis dijudicare voluerunt, posuerunt Deum, et alias substantias immateriales singularium cognitionem non habere, nec inferiorum, et praecipue humanorum actuum providentiam gerere. Quia enim in nobis singularium quidem sensus est, intellectus autem propter sui immaterialitatem non singularium, sed universalium est; consequens esse existimarunt ut intellectus substantiarum spiritualium, qui sunt multo simplices nostro intellectu, singularia cognoscere non possunt. Non est autem in substantiis spiritualibus, cum sint omnino incorporeae, aliquis sensus, cujus operatio sine corpore esse non potest: unde videtur eis impossibile quod spirituales substantiae aliquam de singularibus notitiam habeant.

Adhuc. In maiorem insaniam inde procedentes, aestimant Deum nihil nisi se ipsum intellectu cognoscere. Sic enim videmus in nobis quod intellectum est intelligentis perfectio et actus: per hoc enim intellectus fit actu intelligens. Nihil autem aliud Deo est nobilius quod possit esse ejus perfectio. Unde ex necessitate consequi arbitrantur quod nihil aliud sit a Deo intellectum nisi ejus esse.

Amplius. Ea quae ex alicujus providentia procedunt, casualia esse non possunt. Si igitur omnia quae in hoc mundo accidunt, ex divina providentia procedunt, nihil in rebus erit fortuitum et casuale.

Item. Utuntur ratione Aristotelis in *VI Metaphys.*, probantis quod si omnem effectum ponamus habere causam per se, et quod qualibet causa posita necesse sit effectum poni, sequeretur quod omnia futura ex necessitate contingerent: quia erit inducere quemlibet effectum futurum in aliquam praecedentem causam, et illam in aliam, et sic inde quousque veniatur ad causam quae jam est vel quae fuit. Haec autem jam posita est ex quo in praesenti vel in praeterito fuit. Si igitur posita causa necesse est effectum poni, ex necessitate consequuntur omnes futuri effectus. Sed si omnia quae in mundo sunt, providentiae subduntur; omnium causa non solum est praesens vel praeterita, sed

ab aeterno praecessit. Non est autem possibile quin ea posita effectus sequantur : non enim cassatur divina providentia neque per ignorantiam neque per impotentiam providentis, in quem nullus cadit defectus. Sequeretur igitur omnia ex necessitate procedere.

Adhuc. Si Deus est ipsum bonum, oportet quod ordo providentiae ejus secundum rationem boni procedat. Aut igitur inefficax est divina providentia, aut universaliter malum a rebus excludit. Videmus autem in singularibus generabilium et corruptibilium multa mala contingere ; et praecipue inter homines, in quibus praeter naturalia mala, quae sunt naturales defectus et corruptiones communes eis et aliis corruptibilibus rebus, superadduntur insuper mala vitiorum et inordinatorum eventuum ; puta, cum justis multoties multa mala veniunt, injustis autem bona. Propter hoc igitur aliqui aestimaverunt divinam providentiam se extendere usque ad substantias immateriales et incorruptibilia, et coelestia corpora, in quibus nullum malum videbant : inferiora autem providentiae subdi dicebant divinae vel aliarum spiritualium substantiarum quantum ad genera, non autem quantum ad individua.

## CAPUT XII.

### *Quomodo ostenditur Deum habere omnem cognitionem (1).*

Et quia ea quae praedicta sunt, communi opinioni hominum repugnant, non solum plebis, sed etiam sapientum ; certis rationibus ostendendum est praedicta veritatem non habere, et rationes praemissas non hoc concludere quod intendunt : et primo quidem quantum ad divinam cognitionem ; secundo quantum ad ejus providentiam.

Oportet autem ex necessitate hoc firmiter tenere quod Deus omnium cognoscibilium quocumque tempore vel a quocumque cognoscente, certissimam cognitionem habeat :

(1) Haec divisio cap. ex Cod. non ex Parm. est.

ut enim supra habitum est, Dei substantia est ipsum ejus esse. Non est autem in eo aliud esse, atque aliud intelligere: sic enim non esset perfecte simplex, unde nec simpliciter primum. Oportet igitur quod sicut ejus substantia est suum esse, ita etiam ejus substantia sit suum intelligere, seu intelligentia, ut etiam Philosophus concludit in XII *Metaphysicae*. Sicut igitur ejus substantia est ipsum esse separatum, ita et ejus substantia est ipsum intelligere separatum. Si autem sit aliqua forma separata, nihil quod ad rationem illius formae pertinere posset, ei deesset; sicut si albedo separata esset, nihil quod sub ratione albedinis comprehenditur, ei deficeret. Cujuslibet autem cognoscibilis cognitio sub universali ratione cognitionis continetur. Oportet igitur Deo nullius cognoscibilis cognitionem deesse. Cognitio autem cujuslibet cognoscentis est secundum modum substantiae ejus, sicut et quaelibet operatio est secundum modum operantis. Multo igitur magis divina cognitio, quae est ejus substantia, est secundum ipsum modum esse ipsius. Esse autem ejus est unum, simplex, fixum et aeternum, sequitur ergo quod Deus uno simplici intuitu aeternam et fixam de omnibus notitiam habeat. Adhuc autem id quod abstractum est, non potest esse nisi unum in unaquaque natura. Si enim albedo posset esse abstracta, sola una esset albedo, quae abstracta esset; omnes autem aliae albedines essent eam participantes. Sic igitur sicut sola Dei substantia est ipsum abstractum esse, ita sola ejus substantia est ipsum intelligere omnino abstractum. Omnia igitur alia sicut habent esse participatum, ita participative intelligunt, seu qualitercumque cognoscunt. Omne autem quod convenit alicui per participationem, perfectius invenitur in eo quod est tale per essentiam, a quo alia derivantur. Oportet igitur Deum omnium, a quibuscumque cognoscuntur, cognitionem habere. Unde et Philosophus pro inconvenienti habet ut aliquid a nobis cognitum, sit Deo ignotum; ut patet in I *De anima*, et in III *Metaphysicae*.

Item. Si Deus se ipsum cognoscit, oportet quod perfecte cognoscat se: praesertim quia si ejus intelligere est ejus substantia, necesse est ut quidquid est in ejus substantia, ipsius cognitione comprehendatur. Cujuscumque autem rei perfecte substantia cognoscitur, necesse etiam est ut virtus

perfecte cognoscatur. Cognoscit igitur perfecte suam virtutem. Oportet igitur quod cognoscat omnia ad quae sua virtus extenditur. Sua autem virtus extenditur ad omne quod est quocumque modo in rebus vel esse potest, sive sit proprium, sive commune, sive immediate ab eo productum, sive mediantibus causis secundis : quia causae primae virtus magis imprimit in effectum quam virtus causae secundae. Oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus quae sunt quocumque modo in rebus.

Amplius. Sicut causa est quodammodo in effectum per sui similitudinem participatam, ita omnis effectus est in causa excellentiori modo secundum virtutem ipsius. In causa igitur prima omnium, quae Deus est, oportet omnia eminentius existere ex natura quam etiam in se ipsis. Quod autem est in aliquo, oportet quod in eo sit secundum modum substantiae ejus : substantia autem Dei est ipsum intelligere ejus. Oportet igitur omnia quae quocumque modo sunt in rebus, in Deo intelligibiliter existere secundum eminentiam substantiae ejus. Necesse est igitur Deum perfectissime omnia cognoscere.

Sed occasionem errandi sumpserunt ex demonstratione Aristotelis in XII *Metaphysicae*. Oportet autem ostendere quod Philosophi intentionem non assequuntur. Sciendum est igitur quod secundum Platonice, ordo intelligibilium prae-existebat ordini intellectuum, ita quod intellectus participando intelligibile fieret intelligens actu, ut supra jam diximus. Et per hunc modum etiam Aristoteles ostenderat prius in eodem libro, quod supra intellectum et appetitum intellectualem quo coelum movetur, est quoddam intelligibile participatum ab ipso intellectu coelum movente, sic dicens : « Susceptivum intelligibilis et substantiae et intellectus agit ut agens » ; quasi dicat, actu intelligit secundum quod habet jam participatum suum intelligibile superius : et ex hoc ulterius concludit quod illud intelligibile sit magis divinum. Et interpositis quibusdam, movet quaestionem de intellectu hujus divinissimi, cujus participatione motor coeli est intelligens actu. Quia si illud divinissimum non intelligit, non erit insigne aliquid, sed se habebit ut dormiens. Si autem intelligit, erit primo dubitatio quomodo intelligit. Quia si intelligit participando aliquid

aliud superius, sicut per participationem ejus inferior intellectus intelligit; sequetur quod erit aliquid aliud principale respectu ipsius; quia ex quo per participationem alterius intelligit, non est intelligens per suam essentiam, ita quod sua substantia sit suum intelligere; sed magis sua substantia erit in potentia respectu intelligentiae; sic enim se habet substantia cujuslibet participantis ad id quod per participationem obtinet: et ita ulterius sequetur quod illud divinissimum non erit optima substantia; quod est contra positum. Movet etiam consequenter aliam dubitationem de eo quod intelligitur ab optima substantia. Sive enim detur quod substantia prima sit ipsum ejus intelligere, sive substantia ejus sit intellectus qui comparatur ad intelligere ut potentia; dubium erit quid sit illud quod intelligit prima substantia. Aut enim intelligit se ipsum, aut aliquid diversum a se. Et si detur quod aliquid diversum a se intelligat, erit ulterius dubitabile, utrum semper intelligat, aut quandoque unum, quandoque aliud. Et quia posset aliquis dicere quod nihil differt quid intelligat, movet super hoc dubitationem, utrum aliquid differat vel nihil in quocumque intelligente intelligere aliquid bonum, vel intelligere quodcumque contingens. Et respondet satisfaciens huic dubitationi quod de quibusdam absurdum est intelligere: cujus potest esse sensus duplex. Vel quia absurdum est intelligere de quibusdam utrum ea intelligere sit ita bonum sicut quaedam alia, cum quaedam respectu aliorum sint vel multo priora, vel multo meliora. Alius autem sensus est, quia videmus quod intelligere quaedam in actu, apud nos videtur esse absurdum: unde et alia *Littera* habet: « Aut inconveniens meditari de quibusdam. » Habito igitur quod melius est intelligere aliquod bonum, quam intelligere minus bonum, concludit quod id quod intelligit prima substantia, est optimum, et quod intelligendo non mutatur, ut nunc intelligat unum nunc aliud: et hoc probat dupliciter. Primo quidem, quia cum intelligat id quod est nobilissimum, ut dictum est; sequeretur, si mutaretur ad aliud intelligibile, quod mutatio esset in aliquid indignius. Secundo, quia talis vicissitudo intelligibilium jam est motus quidam. Primum autem principium oportet esse omnibus modis immobile. Deinde redit ad determinandam



primam quaestionem, an scilicet Dei substantia sit suum intelligere, et an esse Dei sit suum intelligere : quod sic dupliciter probatur. Primo quidem probat quod si prima substantia non est suum intelligere, sed est sicut potentia, adhuc sit probabile quod continue intelligere esset ei laboriosum. Hoc autem dicit esse probabile ex eo quod in nobis sic accidit. Sed quia in nobis potest accidere non ex natura intellectus, sed ex viribus inferioribus, quibus utimur in intelligendo; ideo non dixit esse hoc necessarium in omnibus. Si tamen hoc probabile accipiat ut verum, sequetur quod continue intelligere sit laboriosum primae substantiae, et ita non poterit semper intelligere, quod est contra praemissa. Secundo probat per hoc quia si substantia sua non esset suum intelligere, sequetur quod aliquid aliud erit dignius quam ejus intellectus; scilicet res intellecta, per cujus participationem fit intelligens. Quandoque enim substantia intelligentis non est suum intelligere, oportet quod substantia intellectus nobilitetur et perficiatur per hoc quod actu intelligit aliquod intelligibile, etiam si illud sit indignissimum. Omne autem per quod aliquid fit actu, nobilius est. Unde sequetur quod aliquod indignissimum intelligibile sit dignius quam intellectus qui non est intelligens per suam essentiam. Quare negandum est hoc : scilicet quod aliquid intellectum aliud ab ipso sit perfectio intellectus divini : quia ad perfectionem ipsius intelligere pertinet nobilitas ipsius intellecti : quod patet ex hoc quod in nobis, in quibus differt substantia cognoscentis a cognitione actuali, dignius est quaedam non videre quam videre. Et ita, si sic sit in Deo quod ejus intellectus non sit sua intelligentia, et aliquid aliud intelligat; non erit sua intelligentia optima, quia non erit optimi intelligibilis. Relinquitur ergo quod se ipsum intelligat, cum ipse sit nobilissimum entium. Patet igitur praedicta verba Philosophi diligenter consideranti quod non est intentio ejus excludere a Deo simpliciter aliarum rerum cognitionem : sed quod non intelligit alia a se quasi participando ea, ut per ea fiat intelligens; sicut fit in quocumque intellectu cujus substantia non est suum intelligere. Intelligit autem omnia alia a se intelligendo se ipsum, inquantum ipsius esse est universale et fontale principium omnis esse, et

suum intelligere quaedam universalis radix intelligendi, omnem intelligentiam comprehendens. Inferiores vero intellectus separati, quos Angelos dicimus, intelligunt quidem se ipsos singuli per suam essentiam, alia vero intelligunt secundum Platonicas positiones, per participationem formarum intelligibilium separatarum, quas deos vocabat, ut supra dictum est; secundum Aristotelem vero partim per species, partim quidem per suam essentiam, partim vero per participationem formarum intelligibilium separatarum ipsius primi intelligibilis quod est Deus, a quo et esse et intelligere participant.

### CAPUT XIII.

#### *Quomodo (1) ostenditur Dei providentiam se extendere ad omnia.*

Sicut autem divinam cognitionem necesse est secundum praemissa usque ad minima rerum se extendere, ita necesse est sub divinae providentiae cura universa concludere. Invenitur enim in rebus omnibus bonum esse in ordine quodam, secundum quod res sibi invicem subserviunt et ordinantur ad finem. Necesse est autem, sicut omne esse derivatur a primo ente, quod est ipsum esse; ita omne bonum derivetur a primo bono, quod est ipsa bonitas. Oportet igitur singulorum ordinem a prima et pura veritate derivari: a qua quidem aliquid derivatur secundum quod in eo est, per intelligibilem scilicet modum. In hoc autem ratio providentiae consistit quod ab aliquo intelligente statuatur ordo in rebus quae ejus providentiae subsunt. Necesse est igitur omnia divinae providentiae subjacere.

Adhuc. Primum movens immobile, quod Deus est, omnium motionum principium est, sicut et primum ens est omnis esse principium. In causis autem per se ordinatis tanto aliquid magis est causa, quanto in ordine causarum prior est; cum ipsa aliis conferat quod causae sint. Deus igitur secundum hoc omnium motionum vehementius causa est quam etiam singulares causae moventes. Non est autem

(1) Parm.: « quod divina providentia ad minima se extencit ».

alicujus causa Deus, nisi sit intelligens, cum sua substantia sit suum intelligere, ut per supra posita Aristotelis verba patet. Unumquodque autem agit per modum suae substantiae. Deus igitur per suum intellectum omnia movet ad proprios fines. Hoc autem providere est. Omnia igitur divinae providentiae subsunt.

Amplius. Si sunt res in universo dispositae sicut optimum est eas esse eo quod omnia ex summa bonitate dependent; melius est autem aliqua esse ordinata per se quam per accidens ordinentur: est igitur totius universi ordo non per accidens, sed per se. Hoc autem requiritur ad hoc quod aliqua per se ordinentur, quod primi intentio feratur usque ad ultimum: si enim primum moveret secundum, et ejus intentio ulterius non feratur, secundum vero tertium moveat; hoc erit praeter intentionem primi moventis. Erit igitur talis ordo per accidens. Oportet igitur quod primi moventis et ordinantis intentio, scilicet Dei, non solum usque ad quaedam entium procedat, sed usque ad ultima. Omnia igitur ejus providentiae subsunt.

Item. Quod causae et effectui convenit, eminentius invenitur in causa quam in effectui; a causa enim in effectum derivatur. Quicquid igitur in inferioribus causis existens, primae omnium causae attribuitur, excellentissime convenit ei. Oportet igitur aliquam providentiam attribuere Deo; alioquin universum casu ageretur. Oportet ergo divinam providentiam perfectissimam esse.

Sunt autem in providentia duo considerata: scilicet dispositio, et dispositorum executio: in quibus quodammodo diversa ratio perfectionis invenitur. Nam in dispositione tanto perfectior est providentia, quanto providens magis singula mente considerare et ordinare potest: unde et omnes operativae artes tanto perfectius habentur, quanto quisque singula potest magis conjectari. Circa executionem vero tanto videtur esse providentia perfectior, quanto providens per plura media et diversa agentia universalius movet. Divina igitur providentia habet dispositionem intelligibilem omnium et singulorum; exequitur vero disposita per plurimas et varias causas: inter quas spirituales substantiae, quas Angelos dicimus, primae causae propinquiores existentes, universalius divinam providen-

tiam exequentur. Sunt igitur Angeli universales executores divinae providentiae : unde et signanter Angeli, id est nuntii, nominantur : nuntiorum enim est exequi ea quae a domino disponuntur.

#### CAPUT XIV.

##### *Solutio rationum praedictarum (1).*

His igitur visis, facile est jam ad objectiones supra positas respondere.

Non est enim verum quod prima ratio praetendebat, intellectum Dei et Angelorum singularia non posse cognoscere, si intellectus humanus ea cognoscere non potest. Et ut ejus differentiae evidentius appareat ratio, considerandum est, quod cognitionis ordo est secundum proportionem ordinis qui invenitur in rebus secundum esse ipsarum. In hoc enim perfectio et veritas cognitionis existit, quod rerum cognitarum similitudinem habeat. In rebus autem talis ordo invenitur quod superiora in entibus universaliter esse et bonitatem habent; non quidem ita quod obtineant esse et bonitatem solum secundum rationem communem, prout universale dicitur quod de pluribus praedicatur; sed quia quicquid in inferioribus invenitur, in superioribus eminentius existit : et hoc ex virtute operativa quae est in rebus apparet. Nam inferiora in entibus habent contractas seu determinatas virtutes effectivas ad determinatos effectus : superiora vero habent virtutes universaliter ad multos effectus se extendentes; et tamen virtus superior etiam in particularibus effectibus plus operatur quam inferior : et hoc maxime in corporibus apparet. Nam in inferioribus corporibus ignis per suum calorem calefacit, et semen hujus animalis vel plantae, ita determinate producit individuum hujus speciei, quod non producit alterius speciei individuum : ex quo patet quod virtus universalis in superioribus entibus dicitur non ex hoc quod non se extendat ad particulares effectus, sed quia se extendit ad plures effectus quam virtus inferior : et superior in singulis eorum

(1) Parm. : « pro praedicta opinione ».

vehementius operatur. Per hunc igitur modum quanto virtus cognoscitiva est altior, tanto est universalior: non quidem sic quod cognoscat solum universalem naturam: sic enim quanto esset superior, tanto esset imperfectior: cognoscere enim aliquid solum in universali, est cognoscere imperfecte, et medio modo inter potentiam et actum. Sed ob hoc superior cognitio universalior dicitur quia ad plura se extendit, et singula magis cognoscit. In ordine autem cognoscitivarum virtutum est virtus sensitiva inferior; et ideo non potest cognoscere singula nisi per species proprias singulorum. Et quia individuationis principium est materia in rebus materialibus, inde est quod per species individuales in organis corporeis receptas, vis sensitiva singularia cognoscit. Inter cognitiones autem intellectuales cognitio intellectus humani est infima: unde species intelligibiles in intellectu humano recipiuntur secundum debilissimum modum intellectualis cognitionis, ita quod earum virtute intellectus humanus cognoscere non potest res nisi secundum universalem naturam generis vel speciei: ad quam repraesentandam in sola sui universalitate sunt determinatae et quodammodo contractae ex hoc ipso quod a singularium phantasmatibus abstrahuntur; et sic homo singularia quidem cognoscit per sensum, universalia vero per intellectum. Sed superiores (1) intellectus sunt universalioris virtutis in cognoscendo, ut scilicet per intelligibilem speciem utrumque cognoscant, universale et singulare.

Secunda etiam ratio efficaciam non habet (2). Cum enim dicitur quod intellectum est perfectio intelligentis, hoc quidem veritatem habet secundum speciem intelligibilem, quae est forma intellectus in quantum est actu intelligens: non enim natura lapidis, quae est materialis, est perfectio intellectus humani, sed species intelligibilis abstracta a phantasmatibus, per quam intellectus intelligit lapidis naturam. Oportet autem quod cum omnis forma derivata ab aliquo agente procedat; agens autem sit honorabilius patiente, seu recipiente; quod omne illud agens a quo intellectus intelligibilem habet formam, sit perfectius intellectu;

(1) Al. : « res ».

(2) Al. : « non haberet ».



sicut in intellectu humano apparet, quod intellectus agens est nobilior intellectu passibili, qui recipit species intelligibiles actu ab intellectu agente factas ; non autem ipsae res naturales cognitae, sunt intellectu passibili nobiliores. Superiores autem intellectus Angelorum species intelligibiles participant vel ab ideis secundum Platonicos, vel a prima substantia, quae Deus est, secundum quod consequens est ad positiones Aristotelis, et sicut se rei veritas habent. Species autem intelligibilis intellectus divini, per quam omnia cognoscit, non est aliud quam ejus substantia, quae est suum intelligere, ut supra probatum est per verba Philosophi. Unde relinquitur quod intellectu divino nihil aliud sit altius, per quod perficiatur; sed ab ipso intellectu divino tamquam ab altiori proveniant species intelligibiles ad intellectus Angelorum; ad intellectum autem humanum a sensibilibus rebus per actionem intellectus agentis.

Tertiam vero rationem solvere facile est. Nihil enim prohibet aliquid esse fortuitum et casuale, dum refertur ad inferioris agentis intentionem, quod tamen secundum superioris agentis intentionem est ordinatum; sicut patet si aliquis insidiosae aliquem mittat ad locum ubi sciat esse latrones vel hostes, quorum occursus est casualis ei qui mittitur, utpote praeter intentionem ejus existens; non est autem casualis ei qui hoc praecogitavit. Sic igitur nihil prohibet aliqua fortuito vel causaliter agi secundum ea quae pertinent ad humanam cognitionem, quae tamen sunt secundum divinam providentiam ordinata.

Quartae vero rationis solutionem ex hoc accipere possumus quod necessarius consecutionis ordo effectus ad causam accipiendus est secundum rationem causae. Non enim omnis causa eadem ratione producit effectum; sed causa naturalis per formam naturalem, per quam est actu : unde oportet quod agens naturale, quale ipsum est, tale producat et alterum. Agens autem rationale producit effectum secundum rationem formae intellectae, quam intendit in esse deducere : et ideo agens per intellectum tale aliquid producit, quale intelligit in esse producendum, nisi virtus activa deficiat. Necesse est autem ut cujuscumque virtuti subicitur productio generis alicujus, ad illius etiam virtutem pertineat producere illius generis differentias proprias;

sicut si ad aliquem pertineret constituere triangulum, ad eum etiam pertinet constituere triangulum aequilaterum vel isoscelem. Necessarium autem et possibile sunt propriae differentiae entis. Unde ad Deum, cujus virtus est proprie productiva entis, pertinet secundum suam praecognitionem attribuire rebus a se productis vel necessitatem vel possibilitatem essendi. Concedendum est igitur, quod divina providentia ab aeterno praeevens, causa est omnium effectuum qui secundum ipsam fiunt, et qui immutabili dispositione ab ipsa procedunt. Nec tamen sic omnes procedunt ut necessarii sint; sed sicut ejus providentia disponit ut tales effectus fiant, ita etiam disponit ut effectus quidam sint necessarii, ad quos causas proprias ex necessitate agentes ordinavit; quidam vero contingentes, ad quos causas proprias contingentes ordinavit.

Ex his autem apparet quintae rationis solutio. Sicut enim a Deo, cujus esse est per se et summe necessarium, procedunt contingentes effectus propter propriarum causarum conditionem; ita etiam ab eo qui est summum bonum, procedunt aliqui effectus qui quidem in eo quod a Deo sunt, boni sunt; incidunt tamen in eis aliqui defectus propter conditionem suarum causarum, propter quas mali dicuntur. Et secundum hoc ipsum bonum est quod a Deo tales defectus permittantur evenire in rebus: tum quia est conveniens rerum ordini, in quo bonum universi existit, ut effectus sequantur secundum conditionem causarum: tum etiam quia ex malo unius provenit bonum alterius, sicut in rebus naturalibus corruptio unius est alterius generatio, et in moralibus ex persecutione tyranni sequitur patientia justis: unde per divinam providentiam non decuit totaliter mala impediri.

## CAPUT XV.

### *Error Manichaeorum circa praedicta, et ejus improbatio.*

Omnes autem praedictos errores, Manichaeorum error transcendit, qui in omnibus praedictis articulis graviter erraverunt.

Primo namque rerum originem non in unum, sed in duo creationis principia reduxerunt: quorum unum dicebant esse auctorem bonorum aliud vero auctorem malorum.

Secundo erraverunt circa conditionem naturae eorum. Posuerunt enim utrumque principium corporale: auctorem quidem bonorum dicentes esse quamdam lucem corpoream infinitam vim intelligendi habentem; auctorem vero malorum dixerunt esse quasdam corporales tenebras infinitas.

Tertio vero erraverunt per consequens in rerum gubernatione, constituentes omnia non sub uno principatu, sed sub contrariis.

Haec autem quae praedicta sunt expressam continent falsitatem, ut potest videri per singula.

Primo namque penitus irrationale est ut malorum ponatur esse aliquod primum principium, quasi contrarium summo bono. Nihil enim potest esse activum nisi in quantum est ens actu, quia unumquodque tale alterum agit, quale ipsum est: rursumque ex hoc aliquid agitur quod actu sit. Unumquodque autem ex hoc bonum dicimus quod actum et perfectionem propriam consequitur; malum autem ex hoc quod debito actu et perfectione privatur, sicut vita est corporis bonum. Vivit enim corpus secundum animam, quae est perfectio et actus ipsius; unde et mors malum corporis dicitur, per quam corpus anima privatur. Nihil igitur agit neque agitur nisi in quantum bonum est. In quantum vero unumquodque malum est, in tantum deficit in hoc quod perfecte agatur vel agat; sicut domum malam fieri dicimus, si ad debitam perfectionem non perducatur; et aedificatorem malum dicimus, si in arte aedificandi deficiat. Neque igitur malum, in quantum hujusmodi, principium activum habet, neque principium activum esse potest, sed consequitur ex defectu alicujus agentis.

Secundo vero impossibile est corpus aliquod intellectum esse, aut vim intellectivam habere. Intellectus enim neque corpus est, neque corporis actus; alioquin non esset omnium cognoscitivus, ut improbat Philosophus in III *De anima*. Si igitur primum principium confitentur vim intel-

lectivam habere, quod sentiunt omnes qui de Deo loquuntur, impossibile est primum principium esse aliquid corporale.

Tertio vero manifestum est quod bonum habet finis rationem : hoc enim bonum dicimus in quod appetitus tendit. Omnis autem gubernatio est secundum ordinem in aliquem finem, secundum cuius rationem ea quae sunt ad finem, ordinantur in ipsum. Omnis igitur gubernatio est secundum rationem boni. Non potest igitur esse nec gubernatione nec principatus aliquis seu regimen malum inquantum est malum. Frustra igitur posuerunt duo regna vel (1) principatus, unum bonorum, aliud autem malorum. Videtur autem hic error provenisse, sicut et alii supradicti, ex eo quod quae circa particulares causas consideraverunt, conati sunt in universalem rerum causam transferre. Viderunt enim particulares effectus contrarios ex contrariis particularibus causis procedere, sicut quod ignis calefacit, aqua vero infrigidat; unde crediderunt quod hic processus a contrariis effectibus in contrarias causas non deficiat usque ad prima rerum principia. Et quia omnia contraria contineri videntur sub bono et malo, inquantum contrariorum semper unum est deficiens, ut nigrum et amarum; aliud vero perfectum, ut dulce et album : ideo aestimaverunt quod prima omnium activa principia sint bonum et malum.

Sed manifeste defecerunt in considerando contrariorum naturam. Non enim contraria omnino diversa sunt, sed secundum aliquid quidem conveniunt, secundum aliquid autem differunt. Conveniunt enim de genere, differunt autem secundum differentias specificas. Sicut igitur contrariorum sunt contrariae causae propriae, secundum quod specificis differentiis differunt; ita eorum oportet esse unam causam communem totius generis, in quo conveniunt. Causa autem communis prior et superior est propriis causis particularibus. Quanto enim est aliqua causa superior, tanto virtus ejus major est, et ad plura se extendens. Relinquitur igitur contraria non esse prima

(1) Parm. : « principia cuius ».

rerum activa principia, sed omnium esse unam primam causam activam.

## CAPUT XVI.

### *Quid secundum fidem catholicam sit tenendum de origine Angelorum (1).*

Quia igitur ostensum est quid de substantiis spiritualibus praecipue philosophi Plato et Aristoteles senserunt quantum ad earum originem, conditionem naturae, distinctionis et gubernationis ordinem, et in quo ab eis alii errantes dissenserunt; restat ostendere quid de singulis habeat christianae religionis assertio. Ad quod ostendendum utemur praecipue Dionysii documentis, qui super alios ea quae ad spirituales substantias pertinent, excellentius tradidit.

Primum quidem igitur circa spiritualium substantiarum originem firmissime docet christiana traditio, omnes spirituales substantias, sicut et ceteras creaturas, a Deo productas: et hoc quidem canonicae Scripturae auctoritate probatur. In Psalm. enim CXLVIII, 2, dicitur: *Laudate eum omnes Angeli ejus, laudate eum omnes virtutes ejus*: et unumeratis aliis creaturis subditur: *Quia ipse dixit et facta sunt: ipse mandavit et creata sunt*. Sed et Dionysius, IV, capit. *Coelestis hierarchiae* hanc originem subtiliter explicat, dicens: « Primum illud dicere verum est, quod bonitate universali superessentialis Divinitas, eorum quae sunt, essentias substituens, ad esse adjunxit »; et post pauca subdit, quod « ipsae coelestes substantiae sunt primo et multipliciter in participatione Dei factae »; et in IV capit. *De divinis nominibus*, dicit, quod « propter divinae bonitatis radios substituerunt intelligibiles et intellectuales omnes substantiae et virtutes et operationes. Propter istos sunt et vivunt, et vitam habent indeficientem ». Quod autem a Deo immediate productae

(1) Parm.: « quod omnes substantiae separate sint a Deo productae ».



sint omnes spirituales substantiae, et non solum supremae, expressit in V capit. *De divinis nominibus*: « Sanctissimae, inquit, et providentissimae virtutes existentes, et sicut in vestibulis supersubstantialis Trinitatis collocatae, ab ipsa et in ipsa et esse et deiformiter esse habent, et post illas subjectae, « idest inferiores supremis, « subjectae » idest inferiori modo, esse habent a Deo, et « extremae, idest infimo modo, sicut ad Angelos, sicut ad nos autem supermundanre ». Per quod dat intelligere, quod omnes spiritualium substantiarum ordines ex divina dispositione instituntur, non ex hoc quod una earum causetur ab alia. Et hoc expressius, in IV capit. *Coelestis hierarchiae*: « Sane est », inquit « omnium causae et super omnia bonitatis proprium ad communionem suam ea quae sunt vocare; sicut unicuique eorum quae sunt, ex propria definitur analogia: unamquamque enim rem constituit in ordine qui competit suae naturae ».

Similiter etiam christianae religioni repugnat quod spirituales substantiae ab alio et alio principio habeant bonitatem et esse et vitam, et alia huiusmodi quae pertinent ad earum perfectionem. Nam in canonica Scriptura uni et eidem Deo attribuitur essentia bonitatis, et quod sit ipsum esse. Unde dicitur Matthaei XIX, 17: *Unus est bonus, Deus*. Quod autem sit ipsum esse patet: nam Exodi III, 14, quaerenti Moysi quod esset nomen Dei, respondit Dominus: *Ego sum qui sum*: et similiter quod sit ipsa viventium vita: unde dicitur Deuter. XXX, 20: *Ipse est enim vita tua*. Et hanc quidem veritatem expresse Dionysius tradit V capit. *De divinis nominibus*, dicens, quod « sacra doctrina non aliud esse bonum dicit, et aliud existens, et aliud vitam aut sapientiam; neque multas causas, et aliorum alias productivas Deitates excedentes et subjectas ». In quo removet opinionem Platonicorum, qui ponebant quod ipsa essentia bonitatis erat summus Deus, sub quo erat alius Deus, qui est ipsum esse, et sic de alijs, ut supra dictum est. Subdit autem: « Sed unius », scilicet Deitatis, dicit « esse omnes bonos processus », quia scilicet et esse, et vivere, et omnia alia huiusmodi a summa Deitate procedunt in res. Hoc etiam diffusius explicat in II capit. *De divinis nominibus* dicens: « Non enim

substantiam quamquam divinam aut angelicam dicimus per se esse, quod est, non quod sit omni. Solem enim quod sunt existentia, et quoniam sunt substantiae, scilicet summi Dei, « est et principium et substantia et causa ». Principium quidem effectivum, substantia autem quasi forma exemplaris, causa autem finalis. Subdit autem : « Neque generativam aliam Deitatem dicimus, praeter superdivinam vitam, omnium quaecumque vivunt, et ipsius per se vitae causam », quae scilicet formaliter viventibus inhaeret : « neque colligendo dicimus principales existentium et causativas substantias et personas, quas deos existentium, et creatores per se facientes dixerunt ». Ad hanc etiam positionem excludendam signanter Dionysius « ab essentiali Dei bonitate » quam Platonici summum Deum exponebant, dicit : « in substantiis spiritualibus procedere quod sunt et vivunt et intelligunt : et omnia alia hujusmodi ad earum perfectionem pertinentia ab ea sortiuntur ». Et idem etiam replicat in singulis capitulis, ostendens quod ab esse divino habent quod sunt, et a vita divina habent quod vivunt, et sic de ceteris.

Est autem christianae doctrinae contrarium, ut sic dicantur spirituales substantiae a summa Deitate originem trahere quod fuerint ab aeterno, sicut Platonici et Peripatetici posuerunt; sed hoc habet assertio catholicae fidei quod coeperunt esse postquam prius non fuerant : unde dicitur Isaiae XL, 26 : *Levate in excelsum oculos vestros, et videte quis creavit haec*, scilicet superiora omnia : et ne intelligeretur de corporalibus solum, subdit : *Qui educit in numero militiam coeli*. Solet autem sacra Scriptura nominare militiam coeli spiritualium substantiarum coelestem exercitum propter earum ordinem et virtutem in exequendo voluntatem divinam : unde dicitur Lucae II, 13, quod *facta est cum Angelo multitudo coelestis militiae*. Datur igitur intelligi, non solum corpora, sed etiam spirituales substantias per creationem de non esse in esse fuisse eductas, secundum illud Rom. IV, 17 : *Vocat ea quae non sunt tamquam ea, quae sunt*. Unde et Dionysius dicit, X capit. *De divinis nominibus*, quod « non omnino et absolute ingenita et vere aeterna ubique sacra Scriptura nominat aeterna; sed incorruptibilia et immortalia, et exis-

tentia, eodem modo, « scilicet nominat aeterna; sicut quando dicit Psalm XXIII, 7 : *Elevamini portae aeternales*, et similia quod maxime videtur de spiritualibus substantiis dictum : et postea subdit : « Oportet igitur non simpliciter coaeterna Deo, qui est ante aevum, arbitrari aeterna dicta ». Sed sacra Scriptura in Genesi loquens de principio creationis rerum, de spiritualium substantiarum productione expressam mentionem non facit, ne populo rudi, quibus lex proponebatur, idolatriae daretur occasio, si plures spirituales substantias super omnes corporeas creaturas introduceret sermo divinus.

Non potest etiam ex Scripturis canonicis expresse haberi, quando creati fuerint Angeli. Quod enim post corporalia creati non fuerint, ratio manifestat, quia non fuit decens ut perfectiora posteriora crearentur; et etiam ex auctoritate sacrae Scripturae expresse colligitur : dicitur enim Job. XXXVIII, 7 : *Cum me laudarent simul astra, et jubilarent omnes filii Dei*; per quos spirituales substantiae intelliguntur. Arguit autem sic Augustinus, IX *De civ., Dei*, cap. IX : « Jam ergo erant Angeli quando facta sunt sidera; facta sunt in quarto die. Numquidnam ergo tertio die factos esse Angelos dicimus? Absit. In promptu est enim quid illo die factum sit, ab aquis utique terra discreta. Numquidnam secundo? Ne hoc quidem : tunc enim firmamentum factum est ». Et postea subjicit : « Nimirum ergo si ad (1) ista opéra Dei pertinent Angeli, ipsi sunt illa lux quae diei nomen accepit ». Sic igitur secundum sententiam Augustini simul cum corporalibus creata est spiritualis creatura quae significatur nomine coeli, cum in Gen. dicitur : *In principio fecit Deus coelum et terram*. Formatio autem ejus et perfectio significatur in lucis productione, et multipliciter prosequitur in lib. *Super Genesim ad litteram*. Sed, ut Damascenus dicit in III lib., quidam aiunt quod ante omnem creationem, scilicet corporalis naturae, geniti sunt Angeli : quia, ut Gregorius Theologus dicit, primum excogitavit angelicas virtutes et coelestes, et excogitatio ejus opus fuit. Et huic sententiae ipse Damascenus consentit. Sed et Hieronymus praedicti Gre-

(1) « ad istorum dierum opera ».

gorii Nazianzeni discipulus eandem sententiam sequitur : dicit enim super *Epistolam ad Titum* : « Sex millia necdum nostri temporis implentur annorum; et quantas prius aeternitates, quanta tempora, quantas saeculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni et Dominationes, ceterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo iubente substituerunt? » Neutrum horum aestimo esse sanae doctrinae contrarium : quia nimis praesumptuosum videretur asserere tantos Ecclesiae Doctores a sana doctrina pietatis deviasse. Nam sententia Augustini magis videtur competere sententiae eorum qui ponunt in rerum productione non fuisse temporis ordinem secundum numerum dierum senarium, quo Scriptura commemorat; sed illos sex dies refert Augustinus ad intelligentiam angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sententia vero Gregorii Nazianzeni, Hieronymi et Damasceni convenientior est secundum eorum positionem qui ponunt in rerum productione successionem temporis secundum sex dies praedictos. Si enim creaturae non fuerunt omnes simul productae, satis probabile est creaturas spirituales omnia corpora praecessisse.

Si vero quaeratur ubi creati sunt Angeli, manifestum est quod quaestio ista locum non habet, si creata est spiritualis substantia ante omnem creaturam corpoream, cum locus sit aliquid corporale; nisi forte pro loco accipiamus spirituales claritates qua illustrantur a Deo. Unde Basiliius dicit in II *Hexamer.* : « Arbitramur quod si fuit quidpiam ante institutionem sensibilis huius et corruptibilis mundi, profecto in luce fuit. Neque enim dignitas angelorum, nec omnium coelestium militiae, vel si quid est nominatum, aut etiam inappellabile, aut aliquid rationis virtus, vel ministrator spiritus degere posset in tenebris; sed in luce et laetitia decentem sibi habitum possidebat : de qua re neminem puto contradictorem ». Si vero simul cum corporali creatura creati fuerunt Angeli, quaestio locum potest habere, eo tamen modo quo Angelis competit esse in loco, de quo infra dicetur. Et secundum hoc quidam dixerunt, in quodam supremo coelo splendido Angelos esse creatos quod empyreum nominant, idest

igneum, non ab ardore sed a splendore : et de hoc coelo Strabus et Beda exponunt quod dicitur in principio Gen. : *Creavit Deus coelum et terram* : quamvis haec expositio ab Augustino et aliis antiquioribus Ecclesiae Doctoribus non tangatur.

## CAPUT XVII.

*Quid (1) tenendum sit de conditione Angelorum.*

Deinde considerare oportet quid de conditione spiritualium substantiarum secundum catholicae doctrinae sententiam sit tenendum.

Fuerunt igitur quidam qui Angelos putaverunt corporeos esse, vel ex materia et forma esse compositos : quod quidem sensisse videtur Origenes in I *Periarchon*, ubi dicit : « Solius Dei, idest Patris, et Filii et Spiritus Sancti, naturae id proprium est ut sine materiali substantia, et absque ulla corporeae adjunctionis societate intelligatur existere ». Et ad hoc quidem quod Angelos corporeos ponerent, movere potuerunt eos verba Scripturae quae attribuunt quaedam corporalia Angelis, cum eos etiam in loco corporali esse pronuntiet : secundum illud Matthaei XVIII, 10 : *Angeli eorum in coelis semper vident faciem Patris, qui in coelis est* : et eos moveri asserat, secundum illud Isaiae VI, 6 : *Volavit ad me unus de Seraphim* : et quod est amplius, figura corporali describat, sicut ibidem de Seraphim dicitur : *Sex alae uni, et sex alae alteri* : et de Gabriele dicitur Danielis X, 5 : *Ecce vir unus vestitus lineis, et renes ejus accincti auro obrizo ; et corpus quasi chrysolitus* : et adhuc alia ad organum corporis pertinentia ibidem subduntur.

Quidam autem de Angelis dicunt quod etsi sint corporei est tamen in eis compositio formae et materiae : quod ex quibus rationibus accipere velint, supra jam diximus.

(1) Parm. : « de conditione substantiarum spiritualium ».



Sed quod Angeli incorporei sint, canonicae Scripturae auctoritate probatur, quae eos spiritus nominat. Dicitur enim in Psalm. CIII, 4 : *Qui facit Angelos suos spiritus* : et Apostolus dicit ad Hebraeos, I, 14, de Angelis loquens : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis*. Con-  
suevit autem Scriptura nomine spiritus aliquid incorpo-  
reum designare, secundum illud Joann. IV, 24 : *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare* : et Isai. XXXI, 3 : *Aegyptus, homo, et non Deus; et equi eorum caro, et non spiritus*. Sic igitur consequens est, secundum sacrae Scripturae senten-  
tiam, Angelos incorporeos esse. Si quis autem diligenter velit verba sacrae Scripturae inspicere, ex eisdem accipere poterit eos immateriales esse : nominat enim eos sacra Scriptura quasdam virtutes. Dicitur enim in Psalm. CII, 20; *Benedicite Domino omnes Angeli ejus* : et postea sub-  
ditur : *Benedicite Domino omnes virtutes ejus* : et Matth. XXIV, 29, dicitur : *Virtutes coelorum movebuntur* : quod de sanctis Angelis omnes Doctores exponunt. Quod autem materiale est, non est virtus, sed habet virtutem : sicut non est essentia, sed habens essentiam ; sequitur enim essentiam virtus. Similiter autem neque aliud ex materia et forma compositum. Relinquitur igitur secundum inten-  
tionem Scripturae Angelos immateriales esse. Utrumque autem horum expresse Dionysii verbis astruitur, qui in IV cap. *De div. nom.* de Angelis loquens dicit quod intellec-  
tuales substantiae ab universa corruptione, morte et mate-  
ria mundaе existunt, et sicut incorporeales et immateriales intelliguntur . In I etiam *capite Coelestis hierarch.*, dicit quod divina dispositio immateriales Angelorum hierar-  
chias materialibus figuris variis tradidit : . et in II cap. ejusdem libri quaerit, quare « sacros Doctores ad cor-  
poralem formationem incorporalium, scilicet Angelorum, venientes non figuraverunt ea pretiosissimis figuris, sed immaterialibus substantiis et deiformibus simplicitatibus terrenas figuras imposuerunt . Ex quibus patet omnibus hanc fuisse Dionysii sententiam quod Angeli sunt imma-  
teriales et simplices substantiae. Quod etiam ex hoc patet quod frequenter eos nominat coelestes intellectus, seu

divinas mentes. Intellectus autem et mens aliquid incorporeum et immateriale est, ut Philosophus probat in III *De anima*. Augustinus etiam in II *Super Gen. ad litteram*, c. VIII, dicit quod « primo die quo lux facta est, conditio spiritualis et intellectualis creaturae lucis appellatione intimatur, in qua natura intelliguntur omnes Sancti Angeli atque virtutes » (a). Damascenus etiam dicit, quod Angelus est « substantia intellectualis et incorporea ». Sed dubium facit quod postea subdit : « Incorporeus autem et immaterialis dicitur quantum ad nos : omne enim comparatum ad Deum, grossum et materiale invenitur ». Quod ad hoc inducitur ut non aestimetur Angelus propter suam incorporeitatem et immaterialitatem divinam simplicitatem aequare. Corporales vero figurae seu formae quae in Scriptura sacra interdum Angelis attribuuntur, per quamdam similitudinem sunt intelligendae : quia, sicut dicit Dionysius in I cap. *Coel. hierar.* : « non est possibile nostrae menti ad immaterialem illam sursum excitari coelestium hierarchiarum et imitationem et contemplationem, nisi secundum se materiali manuactione utatur » : sicut et de ipso Domino multa corporalia in Scripturis per quamdam similitudinem dicuntur : unde XV cap. *Coel. hierar.*, Dionysius exponit quid spirituale significetur in Angelis per omnes huiusmodi corporales figuras. Non solum huiusmodi formas corporeas per similitudinem de Angelis asserit, sed dicit etiam quae pertinent ad amotionem sensitivi appetitus ; ut per hoc detur intelligi, quod non solum Angeli non sunt corpora, sed etiam non sunt spiritus corporibus uniti, qui sensificando percipiant, ut sic in eis inveniantur operationes animae sensitivae. Dicit enim in II cap. *Coel. hier.*, quod « furor irrationabilis ex passi motu gignitur ; sed in Angelis alteri modo oportet irascibile intelligere, declarans, ut aestimo, virilem ipsorum rationabilitatem ». Alia *Littera* habet sic : « Sed in Angelis furibundum demonstrat virilem ipsorum rationabilitatem ». Et similiter dicit quod concupiscentia in eis significat amorem divinum. Cui consonat id quod Augustinus

(a) Non sic S. Augustinus, sed modo interrogativo : « An demonstratur... appellatione intimari ».

dicunt in IX *De civ. Dei*, c. V, quod sancti Angeli sine ira puniunt quos accipiunt aeterna Dei lege puniendos; et miseris sine miseriae compassione subveniunt, periclitantibus, et eis quos diligunt, absque timore opitulantur; et tamen istarum nomina passionum consuetudo locutionis humanae etiam in eos usurpat propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem (b). Quod autem dicunt Angeli esse in coelis, aut in aliquibus corporalibus locis, non est intelligendum quod sint in eis corporali modo, scilicet per contactum dimensionis quantitatis; sed modo spirituali per quemdam contactum virtutis. Proprius autem locus Angelorum est spiritualis, secundum quod Dionysius dicit, V cap. *De divinis nominibus*, quod « supremas spirituales substantias sunt in vestibulis Trinitatis collocatae »; et Basilus dicit in II *Hexameron* quod « sunt in luce, et in laetitia spirituali habitant »; et Gregorius Nyssenus (Nemesius) dicit in lib. *De homine* quod « intelligibilia in intelligibilibus locis sunt, aut in se ipsis aut in superjacentibus intelligibilibus. Cum igitur in corpore dicitur intellectuale aliquid localiter esse, non ut in loco corporeo dicitur esse sed ut in habitudine, et in eo quod adest, ut dicimus Deum esse in nobis »; et post pauca subdit: « Cum igitur in habitudine fuerit intelligibile aliquid vel loci alicujus, vel rei ut in loco existentis; abusive dicimus illic id esse propter actum ejus qui est illic, locum pro habitudine suscipientes. Cum enim deberemus dicere, Illic agit, dicimus, Illic est ». Et hoc sequens Damascenus dixit quod « Angelus ubi operatur, ibi est ». Augustinus etiam VII *Super Gen. ad litteram*, c. XX, dicit quod « spiritus creator movet conditum spiritum per tempus sine loco; movet « autem » corpus per tempus et locum.

Ex quibus omnibus datur intelligi substantias spirituales non esse in loco corporaliter, sed quodam modo spirituali. Et quia eodem modo competit alicui moveri in loco, et esse in loco; sed motus eorum qui exprimitur in Scripturis, si referatur ad locum corporalem, est accipiendus secundum

(b) S. Augustinus quaerit utrum haec ita sint, solutionemque quaestionis differt.

successionem virtualis contactus ad loca diversa; vel est accipiendus secundum mysticam intelligentiam, sicut Dionysius, IV cap. *De div. nom.* dicit quod « moveri dicuntur divinae mentes circulariter quidem unitae illuminationibus pulchri et boni; in directum autem quando procedunt ad subjectorum providentiam; oblique vero quando providentes minus habentibus ingressibiliter manent circa Deum ».

Ex his igitur manifestum est quid circa conditionem spiritualium substantiarum, idest Angelorum, sacri Doctores tradiderint, asserentes eos incorporeos et immateriales esse.

### CAPUT XVIII.

#### *Quid tenendum sit de distinctione Angelorum.*

Oportet autem consequenter considerare quid secundum sacram doctrinam de distinctione spirituum sit tenendum: ubi et primum considerandum occurrit de differentia bonorum et malorum. Est enim apud multos receptum esse quosdam spiritus bonos, quosdam vero malos: quod auctoritate sacrae Scripturae comprobatur. De bonis enim spiritibus dicitur Hebr., I, 14: *Omnes sunt administrationis spiritus, in ministerium missi, propter eos qui haereditatem capiunt salutis.* De malis autem spiritibus dicitur, Matthaei, XII, 43: *Cum immundus spiritus exierit ab homine, ambulat per loca arida quaerens requiem, et non invenit:* et postea subditur: *Tunc vadit et assumit septem alios spiritus nequiores se.* Et quamvis, ut Augustinus narrat in IX *de Civ. Dei*, quidam posuerint et bonos et malos spiritus deos esse, et similiter bonos et malos daemones nominari; quidam tamen melius deos non nisi bonos asserunt, quos nos Angelos dicimus, daemones autem secundum communem usum loquendi non nisi in malo accipiunt: quod ut dicit, rationabiliter accidit. Daemones enim in graeco a scientia nominantur quae sine caritate, secundum sententiam Apostoli, per superbiam inflat.

Sed causa malitiae daemonum non eadem ab omnibus assignatur. Quidam enim eos asserunt naturaliter malos tamquam a malo productos principio, et sic etiam quod ipsorum natura sit mala; quod ad Manichaeorum errorem pertinet, ut patet ex dictis. Sed hunc errorem efficacissime Dionysius improbat, IV cap. *De divinis nominibus*, dicens: « Neque daemones natura mali sunt ». Quod probat primo quidem, quia si naturaliter mali essent, simul deberet dicere quod neque essent producti ex bono principio, neque inter existentia computarentur: quia malum non est natura aliqua, nec si esset aliqua natura, causaretur a bono principio. Secundo, quia si sunt naturaliter mali, aut sibi ipsis, et sic se ipsos corrumpere quod est impossibile; malum enim rationem corruptivi habet. Si vero sunt mali aliis, deberet quod ea quibus sunt mali, corrumpere. Quod autem est naturaliter tale, est omnibus tale, et omnino tale. Sequeretur ergo quod omnia, et omnino corrumpere: quod est impossibile: tum quia quaedam sunt incorruptibilia, quae corrumpi non possunt: tum quia ea quae etiam corrumpuntur, non totaliter corrumpuntur. Non igitur ipsa natura daemonum est mala. Tertio, quia si essent naturaliter mali, non essent a Deo facti, quia bonum bona producit et subsistere facit: et hoc est impossibile, secundum illud quod supra probatum est, scilicet quod oportet omnium Deum esse principium. Quarto, quia si daemones semper eodem modo se habent, non sunt mali, non sunt natura mali. Quinto, quia non sunt omnino expertes boni, secundum quod sunt et vivunt, et intelligunt, et aliquod bonum desiderant.

Fuerunt autem alii ponentes daemones naturaliter malos, non quia eorum natura sit mala; sed quia habent quamdam inclinationem naturalem ad malum, sicut Augustinus, X *De civitate Dei*, cap. XI, introducit Porphyrium dicentem in *Epistola ad Anebonem*, quosdam opinari esse quoddam » spirituum « genus, cui exaudire sit proprium, natura fallax, omniforme, multimodum, simulans deos et daemones, et ipsas animas defunctorum ». Quae quidem opinio veritatem habere non potest, si ponamus daemones incorporeos esse, et intellectus quosdam separatos. Cum enim omnia natura bona sint, impossibile est quod



natura aliqua habeat inclinationem ad malum, nisi sub ratione particularis boni. Nihil enim prohibet aliquid quod est particulariter bonum alicui naturae, intantum dici malum, inquantum repugnat perfectioni nobilioris naturae; sicut furiosum esse, quoddam bonum est cani quod tamen malum est homini rationem habenti. Possibile tamen est in homine secundum sensibilem et corporalem naturam, in qua cum brutis communicat, esse quamdam inclinationem ad furorem, qui est homini malum. Sed hoc de intellectuali natura dici non potest, quia intellectus ordinem habet ad bonum commune. Unde dici non potest, in daemonibus inveniri naturalem inclinationem ad malum, si sunt pure intellectuales non habentes admixtionem corporeae naturae.

Sciendum est ergo quod Platonici posuerunt, ut etiam supra dictum est, daemones esse animalia quaedam corporea, habentia intellectum: et inquantum habent corpoream et sensitivam naturam, sunt variis animae passionibus substituti, sicut et homines, ex quibus inclinantur ad malum. Unde Apuleius in libro *De Deo Socratis* definiens daemones, dixit, eos esse « genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore aeterna: » et sicut ipse dicit, subjecta est mens daemonum passionibus libidinum, formidinum, irarum, atque hujusmodi ceteris. Sic ergo daemones etiam loco discernuntur a diis, quos Angelos dicimus; aerea loca daemonibus attribuentes, aetherea vero Angelis, sive diis. Hanc autem positionem quantum ad aliquid aliqui Ecclesiae Doctores sequuntur. Augustinus enim III *Super Genes. ad litteram*, c. X, videtur dicere, vel sub dubio relinquere quod daemones aerea sunt animalia, quoniam corporum aereorum natura vigent: et propterea a morte non dissolvuntur, quia praevallet in eis elementum quod tam ad faciendum quam ad patiendum est aptum, scilicet aer. Et hoc idem pluribus aliis locis dicit. Sed et Dionysius videtur in daemonibus ponere ea quae ad sensibilem animam pertinent: dicit enim IV cap. *De div. nom.*, quod « est in daemonibus malum furor irrationabilis, demens concupiscentia et phantasia proterva ». Manifestum est autem phantasiam et concupiscentiam et iram sive furorem non ad intellectum,

sed ad sensitivam partem animae pertinere. Sed et quantum ad locum quidam cum eis consenserunt, putantes, daemones non coelestes vel supercoelestes Angelos fuisse, ut Augustinus narrat in III *Super Genes. ad litteram*. Sed et Damascenus in suo libro *De fid. orthod.*, daemones dicit ex his angelis virtutibus fuisse qui terrestri ordini praeerant. Sed et Apostolus ad Ephes. VI, nominat diabolum *principem potestatis aeris hujus*.

Sed occurrit hic aliud consideratione dignum. Cum enim unicuique speciei sit attributa natura secundum convenientiam suae formae, non videtur esse possibile quod in tota aliqua specie sit naturalis inclinatio ad id quod est malum illius speciei secundum rationem propriae formae : sicut non omnibus hominibus inest naturalis inclinatio ad immoderantiam concupiscentiae sive irae. Sic non igitur non est possibile omnes daemones habere naturalem inclinationem ad fallaciam et ad alia mala, etiam si omnes essent unius speciei. Multo ergo minus, si singuli essent in singulis speciebus; quamvis, si sint corporei, nihil impedire videatur plures sub una specie contineri; poterit enim secundum diversitatem materiae diversitas individuorum unius speciei causari. Oportebit igitur dicere quod non omnes natura, nec semper, fuerunt mali; sed aliqui eorum mali esse inceperunt proprio arbitrio passionum inclinationem sequentes. Unde Dionisyus dicit quod « aversio », scilicet a Deo, « est ipsis daemonibus malum, et quasi mentium excessus, quia per superbiam ultra se ipsos sunt elati »; et postea subdit quaedam ad poenam pertinentia; sicut « non consecutio finis ultimi », et « imperfectio » per carentiam debitae perfectionis, et « impotentia consequendi quod naturaliter desiderant, et infirmitas virtutis conservantis naturalem in eis ordinem revocantem a malo ». Augustinus etiam dicit in III *Genes. ad litteram*, c, X, quod transgressores Angeli ante transgressionem suam (a) fuerunt in superiori parte aeris propinqua coelo cum principe suo nunc diabolo, tunc Archangelo, indistincte exprimens per transgressionem quamdam eos esse malos factos. Sed et Damascenus dicit in II lib., *De fide*

(a) S. Augustinus non dicit : « fuerunt. » sed : « si fuerunt ».

*orth.*, quod « diabolus non natura malus factus est, sed bonus existens, et in bono genitus, liberi sui arbitrii electione versutus ». Hoc insuper et Origenes in II *Periarchon* et Augustinus in II *De civitate Dei*, auctoritatibus sacrae Scripturae confirmant, inducentes id quod habetur Isa. XIV, 12, dictum diabolo sub similitudine regis Babylonis : *Quomodo cecidisti de coelo Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezechielis XXVIII, 12 ad eum dicitur in persona regis Tyri : *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, perfectus decore, in deliciis paradisi Dei fuisti:* et postea subditur : *Perfectus in viis tuis a die conditionis tuae, donec inventa est iniquitas in te.* Voluit Augustinus in his verbis dici id quod dicitur Joanni VIII, 44 : *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit*, et etiam id quod in canonica Joannis I cap. III, 8, dicitur quod *diabolus ab initio peccat*, referens hoc ad initium quo incepit peccare, vel ad initium conditionis humanae, quo deceptum hominem spiritualiter occidit. Huic autem sententiae consonare videtur Platoniorum opinio, qui daemonum quosdam bonos, quosdam malos dicunt, quasi eos proprio arbitrio bonos vel malos factos. Unde et Plotinus ulterius procedens dixit animas hominum daemones esse, et ex hominibus fieri Lares, si meriti boni sunt, Lemures autem mali, seu Larvas. Manes autem eos (1) dicit, si incertum est bonorum eos seu malorum esse meritorum; sicut Augustinus introducit IX *De civitate Dei*. Qui quidem quantum ad hoc praemissis sanctorum assertioni concordat quod pro meritis bonis vel malis aliqui daemones bonos vel malos esse asserunt : quamvis non sit nostrae consuetudinis quos bonos spiritus daemones, sed Angelorum nomine nominemus. Quantum vero ad hoc quod dixit, animas hominum mortuorum fieri daemones, est erronea positio. Unde Chrysostomus dicit *Homil. XXVIII, sup. Matth.*, exponens in quod habetur Matthaei VIII, 28 : « Duo habentes daemones exeuntes de monumentis » : « Per hoc (inquit) quod subditur, « de monumentis exeuntes », perniciosum dogma imponere volebant quod animae morientium daemones fiant. Unde et

(1) At. : « déos ».

multi aruspicum occidunt pueros, ut animam eorum coeperantem habeant. Propter quod et daemones clamant, quoniam anima illius ego sum. Non est autem anima defuncti quae clamat, sed daemon hoc fingit, ut decipiat audientes; si enim in (b) alterius corpus animam mortui possibile esset intrare, multo magis in corpus suum. Sed neque habet rationem, iniqua passam animam cooperari iniqua sibi facienti: vel hominem posse virtutem incorpoream in aliam transmutare substantiam, scilicet animam in substantiam daemonis. Neque enim in corporibus hoc machinari quis potest, ut in hominis corpus faciat asini corpus. Neque enim rationabile est animam a corpore separatam hic iam oberrare. *Iustorum enim animae in manu Dei sunt.* Sap. III, 3. Unde et quae puerorum (1), neque enim malae sunt sed et quae peccatorum sunt, confestim hinc adducuntur. Et hoc manifestum est ex Lazaro et divite ». Nec tamen putandum est Plotinum in hoc a Platoniorum opinione deviasse, ponentium daemones esse aerea corpora quod animas hominum post mortem fieri existimabat; quia etiam animae hominum secundum Platoniorum opinionem, praeter ista corpora corruptibilia habent quaedam aetherea corpora, quibus semper etiam post sensibilibus corporum dissolutionem quasi incorruptilibus uniuntur. Unde Proclus dixit in *Libro divinarum coclementationum*: « Omnis anima participabilis corpore, utitur primo perpetuo, et habente hypostasim ingenerabilem et incorruptibilem ». Et sic animae a corporibus separatae secundum eos aerea animalia esse non desinunt.

Sed secundum aliorum Sanctorum sententiam, daemones quos malos esse dicimus, non solum fuerunt de inferiori Angelorum ordine, sed etiam de superioribus ordinibus, quos incorporeos et immateriales esse ostendimus, ita quod inter eos unus est qui summus omnium fuit. Unde Gregorius in quadam homilia, exponens illud Ezech. XXVIII: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum*, dicit

(b) S. Chrysostomus: « si in daemonis » juxta Edition L. Vives; sed juxta Morellium: si in alterius corpus ».

(1) Ita Chrysostomus loc. cit. Al.: « pravorum orto pro « parvorum vel » parvulorum irreperat.

quod princeps malorum angelorum in aliorum angelorum comparatione ceteris clarior fuit. Et in hoc consentire videtur illis qui deorum quosdam bonos, quosdam malos esse asserebant, secundum quod dii Angeli nominantur. Unde et Jo. IV, 18, dicitur : *Ecce qui serviunt ei, non sunt stabiles; et in Angelis suis reperit pravitatem.*

Sed hoc multas difficultates habet. In substantia enim incorporea et intellectuali nullus appetitus esse videtur nisi intellectivus, qui quidem est simpliciter boni, ut per philosophum patet in XII *Metaphysicae*. Nullus autem efficitur malus ex hoc quod ejus intellectus simpliciter tendit in hoc quod est simpliciter bonum, sed ex hoc quod tendit in aliquid quod est secundum quid bonum ac si esset simpliciter bonum. Non ergo videtur esse possibile quod proprio appetitu aliqua incorporea et intellectualis substantia mala efficiatur.

Rursus. Appetitus esse non potest nisi boni, vel apparentis boni, bonum enim est quod omnia appetunt. Ex hoc autem quod aliquis verum bonum appetit, non efficitur malus. Oportet igitur in omni eo qui per proprium appetitum malus efficitur quod appetat apparens bonum tamquam vere bonum. Hoc autem non potest esse nisi in suo iudicio fallatur: quod non videtur posse contingere in substantia incorporea intellectuali, quae falsae apprehensionis capax, ut videtur, esse non potest. Nam et in nobis quando intelligimus vere aliquid, falsitas esse non potest. Unde Augustinus dicit in Lib. LXXXIII *Quaestionum*, q. XXXIII, quod « omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit ». Unde et circa ea quae proprie intellectu capimus, sicut circa prima principia, nullus decipi potest. Impossibile igitur videtur quo aliqua incorporea et intellectualis substantia per proprium appetitum mala fiat.

Adhuc. In substantia quae est intellectualis naturae, a corpore separata, necesse est quod sit operatio a tempore absoluta. Potentia enim unius cujusque rei ex ejus operatione deprehenditur; operatio vera recognoscitur ex objecto. Intelligibile autem, inquantum hujusmodi, neque est hic, neque unum numero, sed abstractum sicut a loci dimensionibus, ita et a temporum successione. Ipsa igitur intellectualis operatio, si per se consideretur, oportet quod



sicut est abstracta ab omni corporali dimensione, ita etiam excedat omnem successionem temporalem. Et si alicui intellectuali operationi continuum vel tempus adjungatur, hoc non est nisi per accidens, sicut in nobis accidit, inquantum intellectus noster a phantasmatibus abstrahit intelligibiles species, quas etiam in eis considerat. Quod in substantia incorporea et intellectuali locum habere non potest. Relinquitur igitur quod hujusmodi substantiae operatio, et per consequens substantia, omnino sit extra omnem temporalem successionem. Unde Proclus dicit quod « omnis intellectus in aeternitate substantiam habet, et materiam et operationem »: et in lib. *De causis* dicitur quod intelligentia parificatur aeternitati. Quidquid igitur substantiis illis incorporeis et intellectualibus convenit, semper et absque successione convenit illis. Aut igitur semper fuerunt malae quod est contra praemissa; aut nequaquam malae fieri poterunt.

Amplius. Cum Deus sit ipse essentia bonitatis, ut Dionysius dicit in I cap. *De div. nom.* necesse est quod tanto aliqua sint perfectius in participatione bonitatis firmata, quanto sunt Deo propinquiora. Manifestum est autem substantias incorporeas supra omnia corpora esse. Sed aliqua corpora, scilicet coelestia, non sunt susceptiva alicujus inordinationis vel mali. Ergo multo minus illae supercoelestes substantiae inordinationis et mali capaces esse non poterunt. Unde et Dionysius dicit, IV. cap. *Cocl. hier.* quod « coelestium substantiarum ornatus super solem existentia, et irrationabiliter viventia, et ea quae secundum nos sunt rationabilia, et participatione divinae traditionis sunt facti, et copiosiores ad Deum habent communionem, attenti manentes, et semper ad superius, sicut est fas, in fortitudine divini et indeclinabilis amoris extenti ». Hoc igitur videtur ordo rerum habere ut sicut inferiora corpora inordinationi et malo possunt esse subjecta, non autem coelestia corpora; ita etiam intellectus corporibus inferioribus uniti possunt subiei malo, non autem illae supercoelestes substantiae. Et hoc secuti esse videntur qui posuerunt daemones quos malos esse dicimus, ex inferiori ordine et corporeis esse.

## OPUSCULUM VIII.

### DE ENTE ET ESSENTIA AD FRATRES SOCIOS.

(Edit. Rom., XXX.)

#### PROCEMIUM.

*Utilitatem, necessitatem ac difficultatem dicendorum perstringit, itemque quo ordine sint exponenda proponit.*

Quia parvus error in principio magnus est in fine, secundum Philosophum in 1 de Coelo et Mundo, ens autem et essentia sunt quæ primo in intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in 5 Metaphys; ideo primo, ne ex eorum ignorantia errare contingat, ad horum difficultatem aperiendam, dicendum est quid nomine essentiæ et entis significetur, et quomodo in diversis inveniantur, et quomodo se habeant ad intentiones logicas, scilicet genera, species et differentias. Quia vero ex compositis cognitionem simplicium accipere debemus, et ex posterioribus devenire in priora, ut a facilioribus incipientibus convenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentiæ procedendum est.

#### CAPUT PRIMUM.

*Quid nomine Entis et Essentiæ veniat, patefacit; nomina varia recenset et explicat, quæ essentiam significant.*

Sciendum est quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaphys., ens per se dicitur dupliciter: Uno modo, quod dividitur per decem genera; alio modo, quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est, quia secundo modo potest dici ens omne illud de quo affirmativa propositio formari potest, etiamsi illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes entia dicuntur: dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi, et quod cæcitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici aliquid quod sit ens, nisi quod in re aliquid ponat: unde primo modo cæcitas et hujusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiæ non sumitur ab ente secundo modo dicto: aliqua

enim dicuntur hoc modo entia, quæ essentiam non habent, ut potest in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto. Unde Commentator, in eodem loco, dicit : « Ens primo modo dictum est quod significat substantiam rei ». Et quia, ut dictum est, ens hoc modo dictum dividitur per decem genera, oportet quod essentia significet aliquod commune omnibus naturis per quas diversa entia in diversis generibus et in diversis speciebus collocantur : sicut humanitas est essentia hominis, et sic de aliis. Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere vel specie, est quod significamus per definitionem indicantem quid est res; inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est quod Philosophus, in 7 Metaphys., frequenter nominat quod quid erat esse, id est. hoc per quod aliquid habet esse quid. Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei, sicut dicit Avicenna in 2 Metaph. Hoc etiam alio nomine natura dicitur, accipiendo naturam secundum primum modum illorum quatuor modorum quos Bætius, de Duabus Naturis, assignat, secundum scilicet quod natura dicitur esse illud quod quocumque modo intellectu capi potest; non enim res intelligibilis est nisi per suam definitionem et essentiam; et sic etiam dicit Philosophus in 4 Metaphys., quod omnis substantia est natura. Nomen autem naturæ hoc modo sumptæ videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur; sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse.

## CAPUT II.

*Ostendit essentiam substantiarum proprie dici; accidentium vero secundum quid. Simplicium substantiarum essentia nobiliores sunt essentiis substantiarum compositarum. Essentia substantiæ compositæ non est neque materia neque forma, nec relatio inter eas, nec denique quidpiam composito superadditum, sed ipsum compositum.*

Sed quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quædam sunt simplices et quædam compositæ, et in utrisque est essentia; sed

in simplicibus veriori et nobiliori modo. Secundum etiam quod habent esse nobilius, sunt etiam causa eorum quæ composita sunt, ad minus substantia prima et simplex, quæ Deus est. Sed quia illarum substantiarum essentiæ sunt nobis magis occultæ, ideo ab essentiis compositorum incipiendum est. ut a facilioribus convenientior fiat disciplina. In substantiis igitur compositis forma et materia notæ sunt, ut in homine anima et corpus. Non autem potest dici quod alterum eorum tantum dicatur essentia. Quod enim materia sola non sit essentia, planum est: quia res per suam essentiam cognoscibilis est, et in specie ordinatur vel in genere; materia autem non est cognitionis principium, nec secundum eam aliquid ad speciem vel ad genus determinatur, sed secundum id solum quo in actu aliquid est. Neque etiam forma tantum substantiæ compositæ essentia dici potest, quamvis quidam hoc asserere conentur. Ex his enim quæ dicta sunt patet quod essentia est id quod per definitionem rei significatur; definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam, sed et materiam continet; aliter enim definitiones naturales et mathematicæ non different. Nec etiam potest dici quod materia, in definitione substantiæ naturalis, ponatur sicut additum essentiæ ejus, vel (sicut) ens extra illam naturam vel essentiam ejus, quia hic modus proprius est accidentibus, quæ essentiam perfecte non habent: unde oportet quod in definitione sua substantiam vel subjectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam. Non etiam potest dici quod essentia significet relationem quæ est inter materiam et formam, vel aliquid superadditum illis, quia hoc de necessitate esset accidens extraneum a re, nec per eam res cognosceretur: quæ omnia essentiæ conveniunt. Per formam enim, quæ est actus materiæ materia efficitur ens actu et hoc aliquid: unde illud quod superadvenit non dat esse actu simpliciter materiæ, sed esse actu tale, sicut accidentia faciunt: ut albedo facit actu album. Unde, quando talis forma acquiritur, non dicitur generari simpliciter, sed secundum quid.

Relinquitur ergo quod nomen essentiæ in substantiis compositis, significat illud quod est ex materia et forma compositum. Et huic positioni consonat verbum Boetii, in Comment. 1 Prædicam, ubi dicit quod Ousia significat compositum. Ousia enim, apud Græcos, idem est quod essentia apud nos, ut ipsemet in 3 de Duabus Naturis fatetur. Avicenna autem dicit quod quidditas substantiarum compositarum est ipsa compositio formæ et materiæ. Commentator autem dicit in 7 Metaphys. : « Natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est, compositum ex materia et forma ». Huic etiam ratio concordat, quia esse substantiæ compositæ non est tantum formæ nec tantum

materiae. sed ipsius compositi; essentia autem est secundum quam res dicitur esse. Unde oportet ut essentia qua res denominatur ens, non tantum sit forma nec tantum materia, sed utrumque, quamvis huiusmodi esse sive essentiae sola forma suo modo sit causa : sicut in aliis videmus, quae ex pluribus principiis constituuntur, quod res non denominantur ex altero illorum principiorum tantum, sed ab eo quod utrumque complectitur, ut patet in saporibus, quia ex actione calidi digerentis humidum causatur dulcedo : et quamvis hoc modo calor sit causa dulcedinis; non tamen denominatur corpus dulce a calore, sed a sapore, qui calidum et humidum complectitur. Sed quia individuationis principium est materia, ex hoc forte videtur sequi quod essentia, quae complectitur in se simul et formam, sit tantum particularis et non universalis. Ex quo sequeretur universalia definitionem non habere, si essentia est id quod per definitionem significatur. Et ideo sciendum est quod materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum materia signata. Et dico materiam signatam quae sub certis dimensionibus consideratur. Haec autem materia in definitione hominis, in quantum homo, non ponitur, sed poneretur, in definitione Socratis, si Socrates definitionem haberet; in definitione autem hominis ponitur materia non signata: non enim in definitione hominis ponitur hoc os et haec caro, sed os et caro absolute, quae sunt materia hominis non signata.

### CAPUT III.

*Enodatur quo pacto essentiae generis, speciei, individuum, tam absolute quam conceptae, nominibus primae impositionis discriminantur ; qua ratione genus, species, differentia, definitio differant ; quomodo demum essentiae speciei individuis comparentur.*

Patet ergo quod essentia hominis et Socratis non differunt nisi secundum signatum et non signatum : unde Commentator dicit in 8 Metaphys. quod Socrates non aliud est quam animalitas et rationalitas, quae sunt quidditas ejus; sicut etiam essentia generis et essentia speciei secundum signatum et non signatum differunt, quamvis alius modus designationis sit utroque : quia designatio individui respectu speciei est per materiam determinatam dimensionibus; designatio autem speciei respectu generis est per differentiam constitutivam, quae ex forma rei sequitur. Haec autem determinatio vel designatio quae



est in specie respectu generis, non est per aliquid in essentia speciei existens, quod nullo modo in essentia generis sit; imo quidquid est in specie est etiam in genere, licet non determinatum. Si enim animal non esset totum quod est homo, sed pars ejus, non prædicaretur de eo, cum nulla pars integralis prædicetur de suo toto. Hoc autem quomodo contingat, videri potest, si inspiciatur corpus secundum quod ponitur pars animalis et secundum quod ponitur genus: non enim potest dici eo modo esse genus, quo est pars integralis. Hoc igitur nomen, quod est « corpus », multipliciter accipi potest: corpus enim, secundum quod est in prædicamento substantiæ, dicitur ex eo quod habet talem naturam, ut in eo designari possint tres dimensiones: ipsæ autem tres dimensiones designatæ sunt corpus, quod est in genere quantitatis. Contingit autem in rebus ut quod habet unam perfectionem, ad ulteriorem perfectionem pertingat: sicut patet in homine, qui naturam sensitivam habet et ulterius intellectivam. Similiter etiam et super hanc perfectionem, quæ est habere talem formam ut in ea possint tres dimensiones designari, potest alia perfectio adjungi, ut vita vel aliquid hujusmodi. Potest ergo hoc nomen « corpus » rem quamdam designare, quæ habet talem formam, ex qua sequitur in ipsa designabilitas trium dimensionum cum præcisione, ut scilicet ex illa forma nulla ulterius perfectio sequatur, sed, si aliquid aliud superadditur, sit præter significationem corporis, sic dicti; et hoc modo corpus erit materialis et integralis pars animalis, quia sic anima erit præter id quod significatum est nomine corporis, et superveniens ipsi corpori, ita quod ex ipsis duobus, scilicet ex anima et corpore, sicut ex partibus, constituitur animal. Potest etiam hoc nomen « corpus » hoc modo accipi ut significet rem quamdam quæ habet talem formam, ex qua possint in ea tres dimensiones designari, quæcumque forma sit illa, sive ex ea possit provenire alia ulterior perfectio, sive non; et hoc modo corpus erit genus animalis, quia in animali nihil est accipere quod in corpore implicite non contineatur. Non enim anima est alia ab illa forma per quam in re illa poterant designari tres dimensiones; et ideo, quando dicebam quod corpus est quod habet talem formam ex qua possunt designari tres dimensiones in eo, intelligebam quæcumque forma esset illa, sive anima esset, sive lapideitas, sive quæcumque alia forma; et sic forma animalis implicite in corpore sive in corporis forma continetur, prout corpus est genus ejus. Et etiam talis est animalis habitudo ad hominem. Si enim animal nominaret tantum rem talem, quæ habet quamdam perfectionem ut possit sentire et moveri per principium in ipso existens cum præcisione alterius perfectionis, tunc quæcumque alia perfectio superveniret, haberet se ad animal per mo-

dum partis et non sicut implicite contenta in ratione animalis. et animal non esset genus; sed est genus secundum quod significat rem quamdam ex cuius forma potest provenire sensus et motus, quæcumque sit illa forma: sive sit anima sensibilis tantum; sive sit anima sensibilis et rationalis simul. Sic igitur genus significat indeterminate id totum quod est in specie (non enim significat tantum materiam); similiter etiam differentia significat id totum quod est in specie et non tantum formam, et etiam definitio significat totum et etiam species, sed diversimode; quia genus significat totum ut quædam denominatio determinans id quod est materiale in re sine determinatione propriæ formæ: unde genus sumitur a materia, quamvis non sit materia Unde patet quod corpus dicitur quod habet talem perfectionem ut possint in eo designari tres dimensiones: quæ quidem perfectio est, ut materialis, se habens ad ulteriorem perfectionem. Differentia vero e converso est sicut quædam determinatio a forma determinata sumpta, præter hoc quod de intellectu primo sit materia determinata; ut patet cum dicitur animatum: scilicet illud quod habet animam, non determinatur quid sit, utrum corpus vel aliquid aliud. Unde dicit Avicenna quod genus non est in differentia sicut pars essentiæ ejus, sed solum sicut extra quidditatem sive essentiæ; sicut etiam subjectum est de intellectu passionum: et ideo genus non prædicatur de differentia per se loquendo, ut dicit Aristoteles, in 3 de Anima et 4 Topic., nisi forte sicut subjectum prædicatur de passione. Sed definitio sive species comprehendit utrumque: scilicet determinatam materiam quam designat nomen generis, et determinatam formam quam designat nomen differentię

Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habeant proportionaliter ad materiam, formam et compositum in natura; quamvis non sint idem cum illis: quia neque genus est materia, sed sumitur a materia ut significans totum; nec differentia est forma, sed sumitur a forma ut significans totum. Unde dicimus hominem esse animal rationale, et non ex animali et rationali, sicut dicimus eum esse ex anima et corpore. Ex corpore enim et anima dicitur esse homo, sicut ex duobus rebus quædam tertia res constituta, quæ neutra illarum est. Homo enim nec est anima neque corpus. Sed, si homo aliquo modo ex animali et rationali dicatur esse, non erit sicut res tertia ex duobus rebus, sed sicut intellectus tertius ex duobus intellectibus. Intellectus enim animalis est sine determinatione formæ specialis naturam exprimens rei, ex eo quod est materiale respectu ultimæ perfectionis. Intellectus autem hujus differentię « rationalis » consistit in determinatione formæ specialis; ex quibus duobus intellectibus constituitur intellectus speciei vel

definitionis. Et ideo, sicut res constituta ex aliquibus non recipit prædicationem earum rerum ex quibus constituitur, ita nec intellectus recipit prædicationem eorum intellectuum ex quibus constituitur: non enim dicimus quod definitio sit genus vel differentia.

Quamvis autem genus significet totam essentiam speciei, non tamen oportet ut diversorum specierum quarum est idem genus, sit una essentia; quia unitas generis ex ipsa indeterminatione vel indifferentia procedit: non autem ita quod id quod significatur per genus sit una natura numero in diversis speciebus, cui superveniat res alia quæ sit differentia determinans ipsum, sicut forma determinat materiam quæ est una numero; sed quia genus significat quamdam formam, tamen non determinate hanc vel illam quam determinate differentia exprimit, quæ non est alia quam illa quæ indeterminate significabatur per genus. Et ideo dicit Commentator, 2 Metaphys., quod materia prima dicitur una per remotionem omnium formarum, sed genus dicitur unum per communitatem formæ signatæ: unde patet quod, per additionem differentię, remota illa indeterminatione quæ erat causa unitatis generis, remanent species diversæ per essentiam. Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui, sicut natura generis respectu speciei; inde est quod, sicut id quod est genus, prout prædicatur de specie, implicat in sua significatione, quamvis indistincte, totum id quod determinate est in specie; ita id quod est species, secundum quod prædicatur de individuo, oportet quod significet totum quod essentialiter est in individuo, licet indistincte; et hoc modo essentia speciei significatur nomine hominis; unde homo de Socrate prædicatur. Si autem significatur natura speciei cum præcisione materiæ signatæ quæ est principium individuationis, sic se habebit per modum partis: et hoc modo significat nomen humanitatis; humanitas enim significat id unde homo est homo. Materia autem signata non est illud unde homo est homo, et ita nullo modo continetur inter illa ex quibus homo habet quod sit homo. Cum igitur humanitas in suo intellectu includat tantum ea ex quibus homo habet quod sit homo, patet a significatione ejus excluditur vel præciditur materia determinata vel signata; et quia pars non prædicatur de toto, inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate prædicatur; unde dicit Avicenna quod quidditas compositi non est ipsum compositum cujus est quidditas, quamvis etiam ipsa quidditas sit composita; sicut humanitas, licet sit composita, non tamen est homo, imo oportet quod sit recepta in aliquo quod est materia signata. Sed quia, ut dictum est, designatio speciei respectu generis est per formas, designatio autem individui respectu speciei est per materiam;

ideo oportet ut nomen significans id unde natura generis sumitur cum præcisione formæ determinatæ perficientis speciem, significet partem materiale totius, sicut corpus est pars materialis hominis. Nomen autem significans id unde sumitur natura speciei cum præcisione materiæ designatæ, significat partem formalem; et ideo humanitas significatur ut forma quædam. Et dicitur quod est forma totius, non quidem quasi superaddita partibus essentialibus materiæ et formæ, sicut forma domus superadditur partibus integralibus ejus; sed magis est forma quæ est totum, scilicet formam complectens et materiam, cum præcisione tamen eorum per quæ materia est nata designari. Sic ergo patet quod essentia hominis significatur hoc nomine « homo » et hoc nomine « humanitas », sed diversimode, ut dictum est: quia hoc nomen « homo » significat eam ut totum, in quantum scilicet non prætendit designationem materiæ, sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam, et ideo prædicatur hoc nomen « homo » de individuis; sed hoc nomen « humanitas » significat eam ut partem, nec continet in sua significatione nisi id quod est hominis in quantum homo, et præcidit omnem designationem materiæ, unde de individuis hominis non prædicaretur. Et propter hoc quandoque hoc nomen « essentia » invenitur prædicatum de re (dicitur enim Socrates essentia quædam), et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Socratis non est Socrates.

## CAPUT IV.

*Aperit quo pacto essentiæ compositorum sint genus, species, differentia, vel unde in iisdem sumatur generis et differentię intentio.*

Viso quid significetur nomine essentiæ in substantiis compositis, videndum est quomodo se habeat ad rationem generis, speciei et differentię. Quia autem cui convenit ratio generis, speciei vel differentię, prædicatur de hoc singulari signato: impossibile est quod ratio generis vel speciei vel differentię conveniat essentiæ secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis vel animalitatis. Et ideo dicit Avicenna quod rationalitas non est differentia, sed differentię principium; et eadem ratione humanitas non est species, nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis, speciei, differentię conveniat esse secundum quod est quædam res existens extra singularia, ut platonici ponebant; quia sic genus et species non prædicarentur de hoc individuo: non enim



potest dici quod Socrates sit hoc quod ab eo separatum est; nec separatum illud proficit in cognitione hujus singularis signati. Et ideo relinquitur quod ratio generis vel speciei vel differentiae conveniat essentiae, secundum quod significat per modum totius, ut (in) nomine hominis vel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in individuo est. Natura autem vel essentia sic accepta potest dupliciter considerari; uno modo, secundum naturam et rationem propriam, et hæc est absoluta consideratio ipsius; et hoc modo nihil est verum de ea dicere, nisi quod conveniat sibi secundum quod hujusmodi: unde quidquid aliorum sibi attribuitur, falsa est attributio: v. g., homini, in eo quod est homo, convenit rationale et animal et alia quæ in ejus definitionem cadunt; album vero vel nigrum vel quodcumque hujusmodi quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo. Ideo, si quæretur utrum ista natura possit dici una vel plures, neutrum concedendum est: quia utrumque est extra intellectum humanitatis, et utrumque potest sibi accidere. Si enim pluralitas esset de ratione ejus, nunquam posset esse una, cum tamen una sit secundum quod est in Socrate. Similiter, si unitas esset de intellectu et ratione ejus, tunc esset una et eadem natura Socratis et Platonis, nec posset in pluribus plurificari. Alio modo consideratur, secundum quod habet esse in hoc vel in illo; et sic de ipsa prædicatur aliquid per accidens ratione ejus in quo est, sicut dicitur quod homo est albus, quia Socrates est albus, quamvis homini non conveniat in eo quod est homo. Hæc autem natura habet duplex esse: unum in singularibus, aliud in anima; et secundum utrumque consequuntur accidentia dictam naturam. Et sic in singularibus habet multiplex esse secundum diversitatem singularium; et tamen ipsi naturæ, secundum propriam considerationem, scilicet absolutam, nullum istorum esse debet: falsum enim est dicere quod natura hominis, in quantum hujusmodi, habeat esse in hoc singulari: si enim esse in hoc singulari conveniret homini in quantum est homo, non esset unquam extra hoc singulare; similiter, si conveniret homini in quantum est homo, non esse in singulari, nunquam esset in eo. Sed verum est dicere quod homo, in quantum est homo, non habet quod sit in hoc singulari vel in illo. Patet ergo quod natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita quod non fiat præcisio alicujus eorum; et hæc natura sic considerata est quæ prædicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici quod ratio universalis conveniat naturæ sic acceptæ: quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturæ autem humanæ neutrum eorum convenit secundum suam absolutam considerationem: si enim communitas esset de intellectu homi-



nis, tunc in quocumque invenitur humanitas inveniretur communitas: et hoc falsum est, quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo individuatum est.

Similiter etiam non potest dici quod ratio generis accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in individuis: quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet; quod ratio universalis exigit.

Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individuantibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quæ sunt extra animam, prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines; et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei et attribuit sibi: unde dicit Commentator, 1 de Anima quod intellectus est qui facit universalitatem in rebus; hoc etiam Avicenna dicit in 8 Metaph. Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res quæ sunt extra animam, quia est una similitudo omnium; tamen, secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo, est species quædam intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris, in 3 de Anima, qui voluit ex universalitate formæ intellectus unitatem intellectus concludere: quia non est universalitas illius formæ secundum hoc esse quod habet intellectum, sed secundum quod ad res refertur ut similitudo rerum; sicut etiam, si esset una statua corporea representans multos homines, constat quod illa imago vel species statuæ haberet esse singulare et proprium secundum quod esset in hac materia, sed haberet rationem communitatis secundum quod esset commune representativum plurium. Et quia naturæ humanæ, secundum suam absolutam considerationem, convenit quod prædicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit sibi secundum suam absolutam (scilicet humanæ naturæ) considerationem, sed est de accidentibus, quæ consequuntur eam secundum quoddam esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non prædicatur de Socrate, ut dicatur: Socrates est species; quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam absolutam considerationem, scilicet in quantum est homo. Quidquid enim convenit homini in quantum est homo, prædicatur de Socrate. Et tamen prædicari convenit generi per se, cum in ejus definitione ponatur. Prædicatio enim est quoddam quod completur per actionem intellectus componentis et dividētis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum quorum unum de altero

dicitur. Unde ratio prædicabilitatis potest claudi in ratione hujus intentionis quæ est genus, quæ similiter per actionem intellectus completur; nihilominus id cui intellectus intentionem prædicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine « animal ». Si ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ratione speciei; quia ratio speciei non est de illis quæ conveniunt ei secundum suam absolutam considerationem, neque de accidentibus quæ consequuntur ipsam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo vel nigredo; sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu; et per hunc modum convenit sibi ratio generis vel differentię.

## CAPUT V.

*Essentia simplicium substantiarum haudquaquam est composita ex materia et forma, sed est forma tantum. Conferitur cum essentia compositarum. Ostendit substantias simplices esse compositas ex essentia et esse. Intelligentiæ sunt effective a Deo, et omnes concretæ ex actu et reali potentia.*

Nunc restat videre secundum quem modum essentia sit in substantiis separatis, scilicet in anima, intelligentiis et causa prima. Quamvis autem causæ primæ simplicitatem omnes philosophi concedant, tamen compositionem materiæ et formæ in intelligentiis et animabus quidam nituntur ponere: ejus positionis auctor fuisse dicitur Avicbrón in libro Fontis vitæ. Hoc autem dictis philosophorum reperitur esse contrarium, quia eas substantias a materia separatas nominant et absque omni materia esse probant; ejus demonstratio potissima est ex virtute intelligendi quæ in eis est. Videmus enim formas non esse intelligibiles in actu nisi secundum quod separantur a materia et a conditionibus ejus; nec efficiuntur intelligibiles in actu nisi per virtutem substantiæ intelligentis, secundum quod recipiuntur in ea, et secundum quod aguntur per eam. Unde oportet quod in qualibet substantia intelligente si omnimoda immunitas a materia; ita quod nec habeat materiam partem sui, neque etiam sit sicut forma impressa materiæ, ut est de formis materialibus.

Nec potest dicere aliquis quod intelligibilitatem non impediat materia quælibet, sed materia corporalis tantum. Si enim hoc esset ratione materiæ corporalis tantum; cum materia non dicatur corporalis nisi secundum quod stat sub forma corporea, tunc

oportere quod hoc haberet materia a forma corporali, scilicet impedire intelligibilitatem. Et hoc non potest esse, quia et ipsa forma corporalis actu intelligibilis est, sicut et aliæ formæ, scilicet quæ a materia abstrahuntur. Unde in anima intellectiva et in intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma, ut hoc modo accipiatur materia in eis sicut in substantiis corporalibus; sed est ibi compositio formæ et esse. Unde in commento nonæ propositionis libri de Causis, dicitur quod intelligentia est habens formam et esse, et accipitur ibi forma pro ipsa quidditate vel essentia simplicis. Et quomodo hoc fit, planum est videre. Quæcumque enim ita se habent ad invicem quod unum est causa esse alterius, illud quod habet rationem causæ potest habere esse sine altero, sed non convertitur. Talis autem invenitur habitudine materiæ et formæ; quod forma dat esse materiæ: et ideo impossibile est esse aliquam materiam sine forma; tamen non est impossibile esse aliquam formam sine materia. Forma enim non habet, in eo quod forma, dependentiam ad materiam; sed si inveniantur aliquæ formæ, quæ non possunt esse nisi in materia, hoc accidit eis secundum quod sunt distantes a primo principio, quod est actus primus et purus. Unde illæ formæ quæ sunt propinquissimæ primo principio, sunt formæ per se sine materia subsistentes; non enim forma secundum totum genus suum materia indiget, ut dictum est; et huiusmodi formæ sunt intelligentiæ: et ideo non oportet ut essentiæ vel quidditates harum substantiarum sint aliud quam ipsa forma.

In hoc ergo differt essentia substantiæ compositæ et substantiæ simplicis, quod essentia substantiæ compositæ non tantum formam nec tantum materiam, sed formam et materiam complectitur; essentia vero substantiæ simplicis est forma tantum. Et ex hoc causantur duæ aliæ differentiæ. Et una est quod essentia substantiæ compositæ potest significari ut totum vel ut pars, quod accidit propter materiæ designationem, ut dictum est; et ideo non quomodolibet prædicatur essentia rei compositæ de ipsa re composita: non enim potest dici quod homo sit quidditas sua. Sed essentia rei simplicis, quæ est sua forma, non potest significari nisi ut totum, cum nihil sit ibi præter formam, quasi formam recipiens; et ideo, quocumque modo sumatur essentia substantiæ simplicis, de ea prædicatur; unde Avicenna dicit quod quidditas substantiæ simplicis est ipsummet simplex, quia non est aliquod recipiens ipsam. Secunda differentia est, quia ex eo quod essentiæ rerum compositarum recipiuntur in materia designata vel multiplicantur secundum divisionem ejus, contingit quod aliqua sint idem specie et diversa numero. Sed, cum essentia simplicium non sit recepta in materia, non potest ibi esse talis multiplicatio: et ideo non oportet quod inveniantur plura

individua unius speciei in illis substantiis ; sed quotquot sunt individua, tot sunt species, ut Avicenna dicit expresse. Hujusmodi ergo substantiæ quamvis sint formæ sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas, nec sunt actus puri, sed habent permixtionem potentiæ; et hoc sic patet. Quidquid enim non est de intellectu essentiæ vel quidditatis, hoc est, adveniens extra, et faciens compositionem cum essentia; quia nulla essentia sine his quæ sunt partes essentiæ intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto : possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeant in rerum natura : ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate ; nisi forte sit aliqua res cujus quidditas sit suum esse; et hæc res non potest esse nisi una et prima : quia impossibile est ut fiat plurificatio alicujus, nisi per additionem alicujus differentiæ, sicut multiplicatur natura generis in speciebus ; vel per hoc quod forma recipitur in diversis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diversis individuis; vel per hoc quod unum est abstractum et aliud in aliquod receptum : sicut, si esset quidam color separatus, esset alius a colore non separato, ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res quæ sit esse tantum, ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentiæ, quia jam non esset esse tantum ; sed esse, et præter hoc forma aliqua ; et multo minus recipiet additionem materiæ; quia jam esset esse non subsistens, sed materiale. Unde relinquitur quod talis res quæ sit suum esse non potest esse nisi una : unde oportet quod, in qualibet alia re præter eam, sit aliud esse suum et aliud quidditas vel natura seu forma sua. Unde in intelligentiis oportet quod sit esse præter formam; et ideo dictum est quod intelligentia est forma et esse.

Omne autem quod convenit alicui, vel est causatum ex principiis naturæ suæ, sicut risibile in homine, vel advenit ab aliquo principio extrinseco, sicut lumen in aëre ex influentia solis. Non autem potest esse quod ipsum esse sit causatum ab ipsa forma vel quidditate rei, dico sicut a causa efficiente; quia sic aliqua res esset causa sui ipsius, et aliqua res seipsam in esse produceret, quod est impossibile. Ergo oportet quod omnis talis res, cujus esse est aliud a natura sua, habeat esse ab alio. Et quia omne quod est per aliud reducitur ad id quod est per se, sicut ad causam primam; ideo oportet quod sit aliqua res quæ sit causa essendi omnibus rebus, eo quod ipsa est esse tantum : alias iretur in infinitum in causis, cum omnis res quæ non est esse tantum, habeat causam sui esse, ut dictum est. Patet ergo quod intelligentia est forma, et esse; et quod esse habeat a primo esse quod est esse tantum; et hoc est prima causa, quæ Deus est.



Omne autem quod recipit aliquid ab alio, est in potentia respectu i lius; et hoc quod receptum est in eo, est actus ejus. Ergo oportet quod ipsa forma vel quidditas, quæ est intelligentia, sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit; et illud esse receptum est per modum actus; et ita invenitur actus et potentia in intelligentiis, non tamen forma et materia, nisi æquivoce: unde etiam pati, recipere, subjectum esse et omnia hujusmodi quæ videntur rebus ratione materiæ convenire, æquivoce conveniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut Commentator dicit in 3 de Anima: Et quia, ut dictum est, intelligentiæ quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia ejus est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam hujusmodi substantiæ dicuntur componi ex quo est et quod est, vel ex quo est et essentia, ut Boetius dicit in 1 Prædicam. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset. Unde dicit Commentator in 3 de Anima quod, si natura intellectus possibilis esset ignorata, non possemus invenire multitudinem in substantiis separatis. Est ergo distinctio earum ad invicem, secundum gradum potentiæ et actus: ita quod intelligentia superior, quæ plus propinqua est primo, habet plus de actu et minus de potentia, et sic de aliis; et hoc completur in anima humana, quæ tenet ultimum gradum in intellectualibus substantiis. Unde intellectus potentialis ejus se habet ad formas intelligibiles sicut materia prima, quæ tenet ultimum gradum in esse sensibili, ad formas sensibiles, ut Commentator in 3 de Anima dicit: et ideo Philosophus comparat eum tabulæ rasæ, in qua nihil est depictum. Et propter hoc, quia, inter alias substantias intelligibiles plus habet de potentia; ideo efficitur in tantum propinqua rebus materialibus, ut res materialis trahatur ad participandum esse suum, ita quod ex anima et corpore resultat unum esse in uno composito; quamvis illud esse, prout est animæ, non sit dependens a corpore. Et ideo post istam formam, quæ est anima, inveniuntur aliæ formæ plus de potentia habentes et magis propinquæ materiæ, in tantum quod esse earum sine materia non est. In quibus etiam invenitur ordo et gradus usque ad primas formas elementorum, quæ sunt propinquissimæ materiæ: unde nec aliquam operationem habent, nisi secundum exigentiam qualitatum activarum et passivarum, et aliorum quibus materia ad formam disponitur.

---



## CAPUT VI.

*Quænam sit Dei essentia, et quænam in substantiis separatis. undenam in eis intentio generis et differentię desumatur, et quo pacto multiplicentur, inquiritur.*

His visis, patet quomodo essentia invenitur in diversis. Invenitur autem triplex modus habendi essentiam in substantiis. Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet essentiam, quia essentia ejus non est aliud quam esse ejus. Et ex hoc sequitur quod ipse non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quidditatem præter esse suum; cum quidditas aut natura generis aut speciei non distinguatur secundum rationem naturæ in illis quorum est genus vel species; sed esse est in diversis diversimode. Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem incidamus qui Deum dixerunt esse illud esse universale quo quælibet res formaliter est. Hoc enim esse quod Deus est, hujus conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse; propter quod, in commento nonæ propositionis libri de Causis, dicitur quod individuatio primæ est causæ, quæ est esse tantum, est per puram bonitatem ejus. Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam præcisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse in quo super esse aliquid adderetur.

Similiter etiam, quamvis sit esse tantum, non oportet quod deficient ei reliquæ perfectiones vel nobilitates; imo habet omnes perfectiones, quæ sunt in omnibus generibus, propter quod perfectum simpliciter dicitur, ut Philosophus et Commentator, in 5 Metaphys, dicunt; sed habet eas modo excellentiori omnibus rebus, quia in eo omnes unum sunt, sed in aliis diversitatem habent; et hoc est quia omnes illæ perfectiones conveniunt sibi secundum suum esse simplex: sicut, si aliquis per unam qualitatem posset efficere operationes omnium qualitatum, in illa una qualitate omnes qualitates haberet: ita Deus in ipso esse suo omnes perfectiones habet. Secundo modo invenitur essentia in substantiis creatis intellectualibus, in quibus est aliud esse quam essentia ipsarum, quamvis essentia sit sine materia: unde esse earum non est absolutum, sed receptum, et ideo limitatum et finitum ad capacitatem naturæ recipientis, sed natura vel quidditas earum est absoluta, non recepta in aliqua materia. Et ideo dicitur in libro de Causis quod intelligentiæ sunt finitæ su-

perius et infinita inferius: sunt enim finita quantum ad esse suum, quod a superiori recipiunt; non tamen finiuntur infesur, quia earum formæ non limitantur ad capacitatem alicujus materiæ recipientis eas; et in talibus substantiis non invenitur multitudo individuorum in una specie, ut dictum est. nisi in anima humana, propter corpus cui unitur. Et licet individuatio ejus ex corpore occasionaliter dependeat, quantum ad sui inchoationem, quia non acquiritur sibi esse individuum nisi in corpore ejus est actus; non tamen oportet ut, destructo corpore, individuatio pereat: quia, cum habeat esse absolutum ex quo acquisitum est sibi esse individuum, ex hoc quod facta est forma hujus corporis, illud esse semper remanet individuum; et ideo dicit Avicenna quod individuatio animarum et multiplicatio dependet ex corpore, quantum ad sui principium, sed non quantum ad sui finem. Et quia in illis substantiis quidditas non est idem quod esse, ideo sunt ordinabiles in prædicamento: et propter hoc invenitur in eis genus, species et differentia, quamvis earum differentie propriæ nobis occultæ sint. In rebus enim sensibilibus etiam ipsæ differentie essentielles nobis ignotæ sunt: unde significantur per differentias accidentales quæ ex essentialibus oriuntur, sicut causa significatur per suum effectum, sicut bipes ponitur differentia hominis. Accidentia autem propria substantiarum immaterialium nobis ignota sunt: unde differentie earum nec per se nec per accidentales differentias nobis significari possunt.

Hoc tamen sciendum quod non eodem modo sumitur genus et differentia in illis substantiis sensibilibus: quia in sensibilibus, genus sumitur ab eo quod est materiale in re; differentia vero, ab eo quod est formale in ipsa: unde dicit Avicenna in 1 de Anima quod forma, in rebus compositis ex materia et forma, est differentia simplex ejus quod constituitur ex illa: non autem ita quod ipsa forma sit differentia, sed quia est principium differentie, ut idem dicit in sua Metaph. Talis differentia est differentia simplex, quia sumitur ab eo quod est pars quidditatis rei, scilicet a forma. Cum autem substantie spirituales sint simplices quidditates, non potest in eis differentia sumi ab eo quod est pars quidditatis, sed a tota quidditate: et ideo dicit Avicenna in 1 de Anima quod differentiam simplicem non habent nisi species quarum essentie sunt composite ex materia et forma. Similiter etiam in eis ex tota essentia sumitur genus, modo tamen differenti: una enim substantia separata convenit cum alia in immaterialitate: differunt autem ab invicem in gradu perfectionis, secundum recessum a potentialitate et accessum ad actum purum. Et ideo ab eo quod sequitur illas in quantum sunt immateriales, sumitur in eis genus, sicut intellectualitas vel aliquid hujusmodi; ab eo autem quod sequitur in eis gradum perfectio-

nis, sumitur in eis differentia, nobis tamen ignota. Nec oportet has differentias esse accidentales, quia sunt secundum majorem et minorem perfectionem, quæ non diversificat speciem. Gradus enim perfectionis in recipiendo eandem formam non diversificat speciem, sicut albius et minus album in participando ejusdem speciei albedinem; sed diversis gradibus perfectionis in ipsis formis vel naturis participatis diversificat speciem: sicut natura procedit per gradus de plantis ad animalia, per quædam quæ fiunt media inter animalia et plantas, secundum Philosophum in lib. de Animal. Nec iterum est necessarium ut divisio intellectualium substantiarum sit semper per differentias veras, quia hoc est impossibile in omnibus rebus accipere, ut Philosophus dicit in 2 de Animal. Tertio modo invenitur in substantiis compositis ex materia et forma, in quibus et esse est receptum et finitum, propter quod et ab alio esse habent; et iterum natura vel quidditas earum recepta est in materia signata, et ideo sunt finitæ et superius et inferius, et in eis jam propter divisionem materiæ signatæ possibilis est multiplicatio individuorum in una specie; et in his substantiis qualiter se habet essentia ad intentiones logicas, supra dictum est.

## CAPUT VII.

*Accidentia habent essentiam incompletam: varia distinguuntur accidentia, et explicatur undenam in ipsis sumatur generis et differentię intentio.*

Nunc autem restat videre qualiter essentia sit in accidentibus; quomodo autem sit in omnibus substantiis dictum est. Et quia, ut dictum est, essentia per definitionem significatur, oportet quod eo modo habeant essentiam quo habent definitionem. Definitionem autem habent incompletam, quia non possunt definiri nisi ponatur subjectum in eorum definitione: et hoc ideo est quia non habent in se esse absolutum per se a subjecto; sed, sicut ex forma et materia relinquitur esse substantiale quando componitur, ita ex accidente et subjecto relinquitur esse accidentale quando accidens subjecto advenit. Et ideo etiam nec forma substantialis completam essentiam habet, nec materia: quia in definitione formæ substantialis oportet quod ponatur illud cujus est forma; et ita definitio ejus est per additionem alicujus quod extra ejus genus est, sicut et definitio formæ accidentalis: ut etiam in definitione animæ ponitur corpus a naturali, qui considerat animam solum in quantum est forma physici corporis. Sed tamen inter formas substantiales et accidentales tantum interest,

quia, sicut forma substantialis non habet per se esse absolutum sine eo cui advenit, ita nec cui advenit, scilicet materia : et ideo ex conjunctione utriusque relinquitur illud esse in quo res per se subsistit, et ex eis efficitur unum per se ; propter quod ex conjunctione eorum relinquitur essentia quædam. Unde forma, quamvis in se considerata non habeat rationem completæ essentiae, tamen est pars essentiae completæ. Sed illud cui advenit accidens, est ens in se completum, consistens in suo esse ; quod quidem esse naturaliter præcedit accidens quod supervenit ; et ideo accidens superveniens, ex conjunctione sui cum eo cui supervenit, non causat illud esse in quo res subsistit, per quod res est ens per se, sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse ; sicut primum potest intelligi sine secundo vel prædicatum sine subjecto. Unde ex accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens ; et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quædam, sicut ex conjunctione formæ cum materia ; propter quod accidens neque rationem completæ essentiae habet, neque pars completæ essentiae est ; sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. Sed, quia illud quod dicitur maxime et verissime in quolibet genere, est causa eorum quæ sunt post in illo genere ; sicut ignis qui in fine caliditatis est causa caloris in rebus calidis, ut in secundo Metaphysicorum dicitur : ideo substantia, quæ est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens, oportet quod sit causa accidentium quæ secundo et quasi secundum quid rationem entis participant. Quod tamen diversimode contingit : quia enim partes substantiæ sunt materia et forma ; ideo quædam accidentia principaliter consequuntur formam, et quædam materiam. Forma autem invenitur aliqua, cujus esse non dependet a materia, ut anima intellectualis ; materia vero non habet esse nisi per formam. Unde in accidentibus quæ sequuntur formam est aliquid quod non habet communicationem cum materia, ut intelligere quod non est per organum corporale, sicut probat Philosophus in 3 de Anima ; aliqua vero ex consequentibus formam sunt, quæ habent communicationem cum materia, ut sentire ; sed nullum accidens sequitur materiam sine communicatione formæ.

In his tamen accidentibus quæ materiam consequuntur invenitur quædam diversitas. Quædam enim accidentia consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam specialem, ut masculinum et femininum in animalibus, quorum diversitas ad materiam reducitur, ut dicitur in decimo Metaphysicorum : unde, remota forma animalis, dicta accidentia non remanent nisi æquivoce. Quædam vero consequuntur materiam secundum ordinem quem habet ad formam generalem ; et ideo, remota for-



ma speciali, adhuc in ea remanent : sicut nigredo cutis est in Æthiope ex mixtione elementorum, et non ex ratione animæ; et ideo post mortem in eo remanet. Et quia unaquæque res individuatur ex materia et collocatur in genere vel specie per suam formam; ideo accidentia quæ consequuntur materiam sunt accidentia individui, secundum quæ etiam individua ejusdem speciei differunt ab invicem. Accidentia vero quæ consequuntur formam, sunt propriæ passionēs vel generis vel speciei; unde inveniuntur in omnibus participantibus naturam generis vel speciei; sicut risibile consequitur in homine formam, quia risus contingit ex aliqua apprehensione animæ hominis. Sciendum etiam est quod aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, sicut calor in igne, qui semper actu est calidus; aliquando vero secundum aptitudinem tantum, sed complementum accipiunt accidentia ex agente exteriori : sicut diaphaneitas in aere, quæ completur per corpus lucidum exterius; et in talibus aptitudo est accidens inseparabile; sed complementum quod advenit ex aliquo principio quod est extra essentiam rei, vel quod non intrat constitutionem rei, est separabile, sicut moveri et hujusmodi. Sciendum est autem quod in accidentibus alio modo sumuntur genus, differentia et species, quam in substantiis. Quia enim in substantiis ex materia et forma substantiali fit per se unum, una quadam natura ex eorum conjunctione resultante, quæ proprie in prædicamento substantiæ collocatur : ideo in substantiis nomina concreta quæ compositum significant, proprie in genere esse dicuntur, sicut genera vel species, ut homo vel animal; non autem forma vel materia est in prædicamento hoc modo nisi per reductionem, sicut principia in genere principiatorum esse dicuntur. Sed ex accidente et subjecto non fit unum per se : unde non resultat ex eorum conjunctione aliqua natura cui intentio generis vel speciei possit attribui. Unde nomina accidentium concretive dicta non ponuntur in prædicamento sicut species vel genera, ut album vel musicum, nisi per reductionem, sed solum secundum quod abstracta significantur, ut albedo et musica. Et quia accidentia non componuntur ex materia et forma, ideo non potest in eis sumi genus a materia et differentia a forma, sicut in substantiis compositis; sed oportet ut primum genus sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode secundum prius; et posterius de decem generibus prædicatur : sicut dicitur quantitas ex eo quod est mensura substantiæ, et qualitas secundum quod est dispositio substantiæ, et sic de aliis, secundum Philosophum, in 2 Metaphys. Differentiæ vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum ex quibus causantur. Et quia propriæ passionēs ex propriis principiis subjecti causantur, ideo subjectum po-



nitur in definitione eorum loco differentiae, si in abstracto defini-  
antur, secundum quod sunt proprie in genere : sicut dicitur quod  
similitas est nasi curvitas; sed e converso esset, si eorum definitio  
sumeretur secundum quod concrete dicuntur : sic enim sub-  
jectum in eorum definitione poneretur sicut genus; quia tum  
definirentur per modum substantiarum compositarum in quibus  
ratio generis sumitur a materia, sicut dicimus quod simum est  
nasus curvus. Similiter etiam est, si unum accidens alterius ac-  
cidentis principium sit, sicut principium relationis est actio et  
passio et quantitas; et ideo secundum hæc dividit Philosophus  
relationem, in 5 Metaphys. Sed quia propria principia acciden-  
tium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus diffe-  
rentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum  
et disgregativum visus dicuntur differentiae coloris, quæ cau-  
santur ex abundantia et paucitate lucis ex qua diversæ species  
coloris causantur. Sic ergo patet quomodo essentia est in subs-  
tantiis et accidentibus, et quomodo intentiones logicæ universa-  
les in eis inveniuntur, excepto primo principio, quod est infinitæ  
simplicitatis, cui non convenit ratio generis vel speciei, et per  
consequens nec definitio propter suam simplicitatem. In quo sit  
finis et consummatio hujus sermonis.

---

## OPUSCULUM IX.

### EXPOSITIO SUPER BOËTIUM DE HEBDOMADIBUS.

(EDIT. ROM. LIX).

#### I PROLOGUS SANCTI THOMÆ.

Praecurre prior in domum tuam, et  
illuc advocare et illic lude, et age con-  
ceptiones tuas.

ECCLES. XXXII, 15.

Habet hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo proseguendo magis ipsa sibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio : sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo Sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens : « *Praecurre prior in domum tuam*, ab exterioribus sollicitate redeas, antequam ab alio occupetur, per cujus sollicitudinem distrahatur » : unde dicitur Sapient., VIII, 16 : « *Intrans in domum meam, conquiescam cum illa* », idest cum sapientia. Sicut autem requiritur ad contemplationem sapientiae quod mentem suam aliquis praeoccupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiae impleat; ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem alterius adsit, ne scilicet ejus intentio ad diversa trahatur : et ideo subdit : « *Et illud advocare* » ; idest totam intentionem tuam ibi congrega. Sic igitur interiore domo totaliter evacuata, et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit exponit subdens, « *Et illic lude* ». Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo quae est in ludo invenire. Primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet :

unde Eccl. XXIV, 27 dicitur ex ore sapientiae : « *Spiritus meus super mel dulcis* ». Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae. Contingit enim quandoque quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum quae concupiscit, sed quae agere proponit. Sed haec delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire : quod si deficiat vel tardetur, delectationi huiusmodi adjungitur non minor afflictio, secundum illud Proverb. XIV, 13 : « *Risus dolore miscbitur* ». Sed delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam : unde nullam anxietatem patitur, quasi exspectans aliquid quod desit. Propter quod dicitur Sap. VIII, 16 : « *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius* », scilicet sapientiae. Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, Prov. VIII, 30 : *Delectabar per singulos dies, ludens coram eo* : ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. « *Et illic age conceptiones tuas* », per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis.

### CAPITULUM I (1)

*Postulas a me (2) ut ex ab hebdomadibus nostris, ejus quaestionis obscuritatem quae continet modum quo substantiae in eo quod sunt, bonae sunt (3), cum non sint substantialia bona, digeram, et paulo evidentius monstrem. Idque eo dicis esse faciendum cum non sit omnibus notum iter hujusmodi descriptionum. Tuus vero testis ipse sum, quam haec vivaciter fueris ante complexus. Hebdomadas vero ego ipse mihi commentor, potiusque ad memoriam meam speculata conservo quam cuiquam participo : quorum lascivia ac petulantia, nihil a joco risuque patitur esse conjunctum (4). Pro hinc tunc sis obscuritatibus brevitatis adversus : quae cum sint arcani fida custodia, tamen (5) id habent commodi quod*

(1) Parm. : « Lectio et sic deinceps ».

(2) Al. deest : « a me ».

(3) Al. : « quod sint, bonae sint. »

(4) Al. « disjunctum. »

(5) Al. « tum ».

*cum his solis qui digni sunt loquuntur. Ut igitur in Mathematica fieri solet, ceterisque disciplinis (1) proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam. Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est ut omnium sit hominum : veluti si hanc proponas : « si a duobus aequalibus aequalia daemonus (2), quae relinquuntur, aequalia esse » ; nullus id intelligens negat (3). Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus, animi conceptionibus venit, ut est ea « quae incorporalia sunt in loco non esse » ; et caetera quae non vulgus, sed docti comprobant.*

Igitur (1) exercitationis, sectator Boetius in suis contemplationibus librum nobis edidit, qui de Hebdomadibus dicitur, idest de editionibus : quia in Graeco hebdomada idem est quod edere. In quo quidem libro Boetius duo facit. Primo enim praemittit prooemium ; secundo procedit ad operis tractatum, ibi, « Diversum est esse, et id quod est ». Circa primum tria facit. Primo ostendit de quo sit intentio : secundo quomodo sit tractatum, ibi, « Idque eo dicis esse faciendum quod non sit omnibus notum iter hujusmodi descriptionum ; » tertio tradit ordinem quo procedendum est, ibi », « Ut igitur in mathematica fieri solet ». Scribit autem hunc librum ad Joannem diaconum Romanae Ecclesiae, qui ab eo petierat ut ex suis hebdomadibus, idest editionibus, dissereret, ex exponeret quamdam difficilem quaestionem, per quam solvitur quaedam apparens contrarietas. Dicitur enim, quod substantiae creatae, inquantum sunt, bonae sunt : cum tamen dicatur, quod substantiae creatae non sunt substantialia bona, sed hoc dicitur solius Dei proprium esse. Quod enim convenit alicui inquantum est, videtur ei substantialiter convenire ; et ideo si substantiae creatae, inquantum sunt, bonae sunt, consequenter videtur quod sint substantialia bona.

(1) Al. additur : « etiam ».

(2) Al. : « auferas. »

(3) Al. : « neget. »

(4) Parm. : « Hujus ergo exhortationis... in suis conceptionibus. »

Deinde cum dicit, « Idque eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter hujusmodi descriptionum », ostendit per quem modum hic tradere velit, idest non plane, sed obscure : et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod intendit obscure dicere; secundo ostendit hunc modum esse sibi assuetum ibi, « Hebdomadas vero ego ipse mihi commentor »; tertio ostendit quod hic modus debeat ei esse acceptus, ibi, « Pro hinc ut ne sis obscuritatibus brevitatis adversus ». Dicit ergo primo, quod ille ad quem scribit haec, ita petebat praedicta esse scribenda, quod via eorum quae hic scribenda sunt, non esset omnibus nota, qui non eodem desiderio ad haec afficiebantur quo ipse, cui Boetius testimonium perhibet quod praedicta fuerit vivaciter ante complexus, idest vel perspicaciter intelligendo, vel ferventer desiderando.

Deinde cum dicit, « Hebdomadas vero ego ipse mihi commentor », ostendit hunc modum etiam sibi esse consuetum; et dicit, quod ipse solitus erat sibi commentari, idest componere vel excogitare quasdam hebdomadas, idest editiones, seu conceptiones, quas potius conservabat eas considerans ad sui memoriam, quam participem eorum faceret aliquem illorum qui propter sui lasciviam et petulantiam, idest luxuriam, et levitatem, « nihil » aliud « a joco et risu patiuntur esse conjunctum », id est ordinatum vel constructum. Detestantur enim si quis aliquem sermonem conjunxerit aut ordinaverit non ad ludum sed ad seria pertinentem.

Deinde cum dicit, « Pro hinc tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus » concludit et praemissis, quod obscurum sermonem debeat gratanter suscipere, utpote qui talem sermonem ipse petierat; et hoc est quod dicit : « Pro hinc », quia scilicet hoc fecisti, ne iter nostrarum descriptionum esset omnibus pervium, « ne sis adversus », idest contrarius, « obscuritatibus brevitatis », idest obscuritati praesentis libri, qui est brevitati conjuncta. Ex hoc enim quod aliqua breviter dicuntur, magis solent esse obscura. Obscuritas autem cum secretum fideliter custodiat, hoc affert utilitatis quod loquitur « solum cum illis qui digni sunt », idest cum intelligentibus et studiosis, qui digni sunt ad secreta sapientiae admitti.



Deinde cum dicit, « Ut igitur in mathematica fieri solet, ceterisque disciplinis, proposui terminos regulasque, quibus cuncta quae sequuntur efficiam », ostendit quo ordine sit procedendum, utpote (1) per ea quae sunt per se nota : et circa hoc duo facit. Primo ponit ordinem procedendi; secundo notificat illa ex quibus procedere intendit, ibi « Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam ». Dicit ergo primo, quod ipse intendit primo proponere quaedam principia per se nota, quae vocat « terminos et regulas ». « Terminos » quidem, quia in huiusmodi principiis stat omnium demonstrationum resolutio; « regulas » autem, quia per eas dirigitur aliquis in cognitionem sequentium conclusionum. Ex huiusmodi autem principiis intendit concludere et facere nota omnia quae consequenter tractanda sunt, sicut fit in geometria, et in aliis desmonstativis scientiis; quae ideo dicuntur disciplinae, quia per eas discipulis aggregatur scientia ex demonstratione quam magister proponit.

Deinde cum dicit, « Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam », notificat principia per se nota : et primo per definitionem; secundo per divisionem ibi, « Harum autem duplex est modus ». Circa primum considerandum est, quod huiusmodi principia, quae sunt termini, quia regulae demonstrationum sunt, vocantur communes animi conceptiones. Definit ergo animi conceptionem communem, dicens : « Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam », idest quam quilibet approbat statim ut eam audit. Aliae enim propositiones quae his demonstrantur, non statim ex ipso auditu approbantur, sed oportet ut per alia aliqua fiant nota. Hoc autem non est procedere in infinitum : unde oportet pervenire ad aliqua quae statim per se sunt nota : unde dicuntur communes animi conceptiones, et communiter cadunt in conceptione cujuslibet intellectus : cujus ratio est, quia praedicatum est de ratione subjecti; et ideo statim nominato subjecto et intellecto quid sit, statim manifestum est praedicatum ei inesse.

Deinde cum dicit, « Harum autem duplex est modus ».

(1) Al. : « ut patet. » in Cod. S. G. : « ut videlicet. »

dividit praedicta principia, dicens, quod praedictarum communium animi conceptionum duplex est modus. Quaedam animi conceptiones sunt communes hominibus omnibus; sicut ista, si ab aequalibus aequalia auferas, quae relinquuntur sunt aequalia ». Alia vero animi conceptio est communis solum doctis, quae derivatur a primis animi conceptionibus, quae sunt omnibus communes : et huiusmodi est, « incorporalia non esse in loco » : quae non approbantur a vulgo, sed solum a sapientibus. Hujus autem distinctionis ratio est, quia cum communis animi conceptio, vel principium per se notum, sit aliqua propositio ex hoc quod praedicatum est de ratione subjecti; si illud idem quod significatur per subjectum et praedicatum cadat in cognitionem omnium; consequens est quod huiusmodi propositio sit per se nota omnibus; sicut quid sit aequale, notum est omnibus, et similiter quid sit subtrahi; et ideo praedicta propositio est omnibus per se nota : et similiter, « omne totum est majus sua parte », et aliae huiusmodi. Sed ad apprehendendam rem incorpoream solus intellectus sapientum consurgit : nam vulgarium hominum intellectus non transcendunt imaginationem, quae est solum corporaliū rerum; et ideo ea quae sunt propria corporum, puta, esse in loco circumscriptive, intellectus sapientum statim removet a rebus incorporeis; quod vulgus facere non potest.

## CAPITULUM II.

*Diversum est esse, et id quod est : ipsum enim esse nondum est. At vero id quod est, accepta essendi forma, est, atque consistit. Quod est, participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo esse participat. Fit enim participatio, cum aliquid jam est. Est autem aliquid cum esse suscepit. Id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum esse, potest : ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum. Diversum est tamen esse aliquid in eo quod est, et esse aliquid : illic enim accidens, hic substantia significatur. Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit ; alio vero participat ut aliquid sit ; ac per hoc id quod est, participat eo quod est esse, ut sit ; est vero ut participare alio quolibet.*

Supra Boetius dixerat, hoc ordine se processurum ut prius praemitteret quosdam terminos et regulas, ex quibus ad alteriora procederet; et ideo secundum ordinem praetaxatum, primo incipit praemittere quasdam regulas, sive conceptiones quasdam sapientum; secundo ex illis incipit argumentari, ibi, « Quaestio vero hujusmodi est ». Sicut ante dictum est, illae propositiones sunt maxime notae quae utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quae in omni intellectu cadunt, sunt maxime communia; quae sunt ens, unum et bonum. Et ideo ponit hic Boetius primo quasdam conceptiones pertinentes ad ens; secundo quasdam pertinentes ad unum, ex quo sumitur ratio simplicis et compositi, ibi. « Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est: » tertio ponit quasdam conceptiones pertinentes ad bonum, ibi. « Omnis diversitas discors ». Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quoddam commune et indeterminatum: quod quidem dupliciter determinatur; uno modo ex parte subjecti, quod esse habet; alio modo ex parte praedicati utpote cum dicimus de homine, vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum. Primo ergo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem esse ad id quod est; secundo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem ejus quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid, ibi, « Diversum est tamen » esse aliquid in eo quod est, et esse aliquid ». Circa primum duo facit. Primo ponit differentiam ejus quod est esse, ad id quod est; secundo manifestat hujusmodi differentiam, ibi, « Ipsum enim esse nondum est ». Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et ens significantur in abstracto, sicut et albedo: sed quod est, idest ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album.

Deinde cum dicit, « Ipsum enim esse nondum est »,

manifestat praedictam diversitatem tribus modis : quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subjectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subjectum cursus : unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit : sed sicut id ipsum quod est significatur sicut subjectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subjectum currendi : et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de corrente, quod currat, inquantum subicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi : et hoc est quod dicit : « Ipsum esse nondum est », quia non attribuitur sibi esse sicut subjecto essendi; « sed id quod est, accepta essendi forma », scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit », idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cujus est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed inquantum eis subest aliquid, ut postea dicitur.

Secundam differentiam ponit ibi, « Quod est, participare aliquo potest » : quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subjectum participat accidens, et materia formam : quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subjectum : et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole. Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subjectum participat formam vel accidens : quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid

participare per modum quo particulare participat universale : sic enim ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem : sed ipsum esse est communissimum : unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur, et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi; sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod « id quod est », scilicet ens, « participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo » : et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod est, non potest aliquo participare : unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum jam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare : ipsum autem esse non possit aliquid participare.

Tertiam differentiam ponit ibi, « id quod est, habere aliquid, praeterquam quod ipsum est, potest ». Sumitur ista differentia per admixtionem alicujus extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cujus ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo hujusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his : et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est



ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec aliqua (1) pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut (2) abstractum, id (3) quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod « id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est », scilicet praeter suam essentiam (4), sed « ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam ».

Deinde cum dicit, « Diversum tamen est esse aliquid in eo quod est, et esse aliquid », ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem ejus quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid : et primo ponit utriusque diversitatem; secundo assignat differentias, ibi. « Illic enim accidens, hic substantia significatur ». Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliquammodo esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat ejus essentiam; ex eo quod habet talem formam, dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicitur esse simpliciter, sed esse aliquid : sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus : et hoc est quod dicit, quod « diversum est esse aliquid », quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit in eo quod est », quod est proprium esse subjecti ».

Deinde cum dicit, « Illic enim accidens, hic substantia significatur », ponit tres differentias inter praemissa : quarum prima est quod « illic », idest ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit simpliciter, significatur « accidens », quia forma quae facit hujusmodi esse, est praeter essentiam aliud ipsum compositum, quod est participatum (2) ipsum

(1) Parm. : « sua ».

(2) Par. omittit : « ut ».

(3) Parm. addit : « autem ».

(4) Al. : « praeter quod essentiam. »

est, « significatur substantia », quia scilicet forma faciens esse constituit essentiam rei. Secundam differentiam ponit ibi », Omne quod est, participat eo quod est esse, ut sit » . ubi dicit, quod, ad hoc quod aliquid sit simpliciter subjectum, participat ipsum esse; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet alio aliquo; sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem. Tertiam differentiam ponit, ibi, « Ac per hoc id quod est, participat eo quod est esse, ut sit; est vero, ut participare alio quolibet possit » : quae quidem accipitur secundum ordinem utriusque et concluditur ex praemissis. Est autem haec differentia quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid; et hoc patet ex praemissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando jam est (1), scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid.

Deinde cum dicit, « Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est », ponit conceptiones de composito et simplici, quae pertinent ad rationem unius. Est autem considerandum, quod ea quae supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et ejus quod est, est secundum ipsas intentiones; hic autem ostendit quomodo applicetur ad res : et primo ostendit hoc in compositis ; secundo in simplicibus, ibi, « Omne simplex, esse suum et id quod est, unum habet ».

Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter : quod quidem manifestum est ex praemissis : dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut ejus ratio constituatur ex multis ; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse : et ideo dicit, quod in « omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum, quod est participatum (1) ipsum esse ».

(1) Al. : « sed qui est. »

(2) Al. : « participandum » in Cod. S. G : « participando ».

Deinde cum dicit, « Omne simplex, esse suum et id quod est, unum habet », ostendit qualiter se habet in simplicibus; in quibus necesse est quod ipsum esse, et id quod est, sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse; jam non esset simplex, sed compositum.

Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, inquantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex: unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora; inquantum carent compositione quae est ex contrariis, quae invenitur in mixtis; quorum tamen unumquodque est compositum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia. Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia; unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa, ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse. Puta, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit: unaquaeque enim (1) illarum, inquantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est; impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens

(1) Al. omittit: « enim »

est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.

Deinde cum dicit, « Omnis diversitas discors; similitudo vero appetenda est »; ponit duas conceptiones pertinentes ad appetitum, ex quo definitur bonum. Nam bonum dicitur quod omnia appetunt. Est ergo prima conceptio, quod « omnis diversitas est discors, et similitudo est appetenda ».

Circa quod considerandum est, quod discordia importat contrarietatem appetitus: unde illud dicitur esse discors quod repugnat appetitui. Omne autem diversum, inquantum huiusmodi, repugnat appetitui: cujus ratio est, quia simile augetur et perficitur suo simili. Unumquodque autem appetit suum augmentum et perfectionem; et ideo simile, inquantum huiusmodi, est unicuique appetibile; et pari ratione diversum repugnat appetitui, inquantum diminuit, et perfectionem impedit: et ideo dicit, quod « omnis diversitas » est « discors », idest ab appetitu discordans; « similitudo vero est appetenda ».

Contingit tamen per accidens quod aliquis appetitus abhorret simile et appetit diversum sive contrarium. Nam sicut dictum est, unumquodque primo et per se appetit suam perfectionem, quae est bonum uniuscujusque, et est semper proportionatum suo perfectibili, et secundum hoc habet similitudinem ad ipsum. Alia vero quae sunt exterius, appetuntur vel refutantur inquantum conferunt ad propriam perfectionem: a qua quidem deficit quandoque aliquid per defectum, quandoque autem per excessum. Nam propria perfectio uniuscujusque rei in quadam commensuratione consistit: sicut perfectio corporis humani consistit in commensurato calore; a quo si deficiat, appetit aliquid calidum per quod calor augetur: si autem superexcedat, appetit contrarium, scilicet frigidum per quod ad temperamentum reducat, in quo consistit perfectio conformis naturae. Et sic etiam unus figulus abhorret alium, inquantum scilicet aufert ei perfectionem desideratam, scilicet lucrum.

Secundam autem conceptionem ponit ibi. « Et quod appetit aliud, tale ipsum naturaliter esse ostenditur quale est illud ipsum quod appetit »: quae concluditur ex

praemissis. Si enim similitudo per se est appetenda, consequenter id quod appetit aliud, ostenditur tale naturaliter esse quale est hoc appetit, quia scilicet naturalem inclinationem habet ad id quod appetit : quae quidem naturalis inclinatio quandoque sequitur ipsam essentiam rei, sicut grave appetit esse deorsum secundum rationem suae essentialis naturae; quandoque vero consequitur naturam alicujus formae supervenientis, sicut cum aliquis habet habitum acquisitum, desiderat id quod convenit ei secundum habitum illum. Ultimo autem épilogat, et dicit, quod sufficiunt ad propositum ea quae praemissa sunt; et quod ille qui prudenter interpretatur rationes dictorum, poterit unumquodque eorum adaptare congruis argumentis applicando scilicet ea ad debitas conclusiones, ut patebit in sequentibus.

### CAPITULUM III.

*Quaestio vero hujusmodi est. Ea quae sunt, bona sunt : tenet enim omnis (1) sententia doctorum, omne quod est, ad bonum tendere. Omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona (2) sunt. Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est, utrumne participatione, an substantia. Si participatione, per seipsa nullo modo sunt bona : nam quod participatione album est, per se, idest eo quod ipsum est, album non est : et de ceteris qualitatibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt. Non igitur ad bonum (3) tendunt. Sed concessum est. Non igitur participatione bona sunt, sed substantia. Quorum vero substantia bona est, id quod sunt, bona sunt. Id autem quod sunt, habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est. Sed si esse bonum est, ea quae sunt, in eo quod sunt, bona sunt, idemque est illis esse quod bona esse (4). Substantialia igitur bona sunt, quoniam non participant bonitatem. Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin (5) substantialia, cum bona sint, primo sint bono*

(1) Al. : « communis. »

(2) Al. additur : « ipsa ».

(3) Al. : « ad bona ».

(4) Al. : « illud est esse quod bonum esse. »

(5) Al. additur : « etiam »



*similia ; ac per hoc ipsum bonum (1) erunt : nihil enim illi praeter seipsum simile est. Ex quo fit ut omnia quae sunt. Deus sint : quod dictu nefas est. Non sunt igitur substantialia bona, ac per hoc non in (2) his est esse bonum. Non igitur in eo quod sunt, bona sunt (3). Sed non participant bonitate : nullo enim modo ad bonum tenderent. Nullo igitur modo bona sunt.*

Praemissis quibusdam principiis quae sunt necessaria ad propositae quaestionis discussionem, hic accedit ad quaestionem propositam; et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem; secundo adhibet solutionem, ibi, « Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio » : tertio excludit quasdam objectiones contra solutionem, ibi, « At non alba in quod sunt alba, esse oportebit ea quae sunt alba ». Circa primum duo facit. Primo praemittit quod quaestio praesupponit; secundo quod in quaestione versetur dubium, ibi, « Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est ».

Dicit ergo sic esse ad propositam quaestionem accedendum, ut praesupponamus quod omnia ea quae sunt, bona sint : et ad hoc probandum inducit rationem secundum praemissa, quae talis est. Unumquodque tendit ad suum simile. Unde supra praemissum est : Quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostendit, quale est hoc ipsum quod appetit. Sed omne quod est, ad bonum tendit. Et hoc quidem inducit secundum communem doctorum sententiam. Unde et in principio *Ethic.*, Philosophus dicit, quod bonum enuntiant sapientes esse quod omnia appetunt. Est enim proprium objectum appetitus bonum, sicut sonus proprium objectum est auditus. Unde sicut sonus est qui percipitur ab omni auditu; ita oportet bonum esse in quod tendit omnis appetitus : et ita, cum cujuslibet rei sit aliquis appetitus, vel intellectivus, vel sensitivus, vel naturalis; consequens est quod quaelibet res appetat bonum : et ita concluditur quod omnis res sit bona, quod quaestio intenta supponit.

(1) Al. : « bona. »

(2) Al. deest : « in ».

(3) Al. : « non sunt igitur in eo quod bona. »

Deinde cum dicit, « Sed quemadmodum bona sint. inquirendum est, » ostendit quod dubium in quaestione versetur; et circa hoc tria facit. Primo proponit quaestionem; secundo objicit contra utrumque membrorum quaestionis, ibi, « Si participatione per se ipsa nullo modo sint bona »; tertio ex hoc ulterius procedit ad excludendam primam suppositionem, « Non igitur in eo quod sunt, bona sunt (1) ». Dicit ergo, primo, quod, supposito omnia esse bona, inquirendum est de modo, quomodo scilicet bona sint. Dicitur autem aliquid de aliquo dupliciter, uno modo substantialiter, alio modo per participationem. Est ergo quaestio utrum entia sint bona per essentiam vel per participationem.

Ad intellectum hujus quaestionis considerandum est, quod in ista quaestione praesupponitur quod aliquid esse per essentiam, et per participationem sint opposita. Et in uno quidem supradictorum participationis modorum manifeste verum est: scilicet secundum illum modum quo subjectum dicitur participare accidens, vel materia formam (est enim accidens praeter ipsam substantiam materiae): sed in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus. Hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam animalis, et bipedis hominis. Sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit quod homo vere est id quod est animal, quasi essentia animalis non existente praeter differentiam hominis; nihil prohibet, id quod per participationem dicitur, substantialiter praedicari. Boetius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subjectum participat accidens; et ideo ex opposito dividitur id quod substantialiter et participative praedicatur, ut patet per exempla quae subsequenter inducit.

Deinde cum dicit, « Si participatione, per seipsa nullo modo sunt bona », objicit contra utrumque membrum quaestionis: et primo contra hoc quod res sint bonae per participationem; secundo contra hoc quod sint bonae secundum suam substantiam, ibi, « Quorum vero substantia bona est, id quod sunt, bona sunt ». Dicit ergo primo, quod si omnia sunt bona per participationem, sequitur

(1) Al. : « non sunt igitur in eo quod sunt bona. »

quod nullo nullo modo sint bona per se. Et hoc quidem verum est, si per se accipiatur inesse quod ponitur in definitione ejus de quo dicitur, sicut homo per se est animal : quod enim ponitur in definitione alicujus, pertinet ad essentiam ejus; et ita non dicitur de eo per participationem de qua nunc loquimur. Si vero accipiatur per se secundum alium modum, prout scilicet subjectum ponitur in definitione praedicati, sic esset falsum quod hic dicitur : nam proprium accidens secundum hunc modum per se inest subjecto, et tamen participative de eo praedicatur. Sic igitur Boetius hic accipit participationem, prout subjectum participat accidens; per se autem quod ponitur in definitione subjecti; et sic ex necessitate sequitur quod si res sint bonae per participationem, non sint bonae per se : et hoc manifestat per exemplum : « nam id quod est album per participationem, non est album per se, id est in eo quod est ipsum », quod pertinet ad primum modum dicendi per se : et simile est de aliis qualitatibus. Sic igitur si omnia entia sunt bona per participationem, sequitur quod non omnia sunt bona per se, id est per suam substantiam. Ex hoc ergo sequitur quod substantiae entium non tendant ad bonum; cujus contrarium superius est concessum, scilicet quod omnia in bonum tendant. Videtur ergo quod entia non sint bona per participationem, sed per suam substantiam.

Deinde cum dicit, « Quorum vero substantia bona est, id quod sunt, bona sunt », objicit in contrarium in hunc modum. Illa quorum substantia bona est, necesse est quod bona sint secundum id ipsum quod sunt : hoc enim ad substantiam cujuscumque rei pertinet quod concurrat ad suum esse. Sed quod aliqua sint, hoc habent ex eo quod est esse : dictum est enim supra, quod est aliquid cum esse susceperit. Sequitur igitur ut eorum quae sunt bona secundum subjectum, ipsum esse sit bonum. Si igitur omnia sunt bona secundum suam substantiam, sequitur quod omnium rerum ipsum esse sit bonum. Et quia praemissa ex quibus argumentando processit sunt convertibilia, procedit e converso si esse omnium rerum sit bonum, quod ea quae sunt, inquantum sunt bona sint; ita scilicet quod

(1) Al. : « non ergo sunt in eo quod sunt. »

idem sit unicuique rei esse, et bonum esse : sequitur igitur quod sint substantialia bona ex hoc quod sunt bona, et tamen non per participationem bonitatis. Ex hoc autem quod inconueniens sequatur, ostendit subdens, et dicit quod si ipsum esse rerum omnium sit bonum; cum ex hoc sequatur quod sint substantialia bona, consequens est etiam quod sint primo bono similia, quod est substantiale bonum, et cui idem est esse et bonum esse : et ex hoc ulterius sequitur quod omnia sint ipsum primum bonum, quia nihil praeter seipsum est simile illi, scilicet quantum ad modum bonitatis. Nihil autem aliud praeter primum bonum eodem modo est bonum sicut ipsum, quia ipsum (1) solum est primum bonum. Dicuntur tamen aliqua ei similia, inquantum sunt secundario bona derivata ab ipso primo et principali bono. Si ergo omnia sunt ipsum primum bonum; cum ipsum primum bonum nihil sit aliud quam Deus, sequitur quod omnia entia sunt Deus : quod dicere nefas est. Sequitur igitur et ea quae praemissa sunt, esse falsa. Non igitur entia omnia sunt substantialia bona, neque in eis ipsum esse est bonum, quia ex his conclusum est quod omnia sunt Deus : et ulterius sequitur quod non omnia sint bona inquantum sunt.

Deinde cum dicit, « Sed neque participant bonitatem », procedit ulterius ad removendam primam suppositionem : et dicit, quod si huic quod est entia non esse substantialiter bona, adjungatur alia conclusio quae supra inducta est, scilicet quod entia non sunt participative bona, quia per hoc sequeretur quod nullo modo ipsa ad bonum tenderent, ut supra habitum est; videtur ulterius posse concludi, quod nullo modo entia sunt bona : quod est contra id quod supra praemissum est.

#### CAPITULUM IV.

*Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio. Multae sunt quae, cum actu separari non possint, animo tamen et cogitatione (2) separantur : ut triangulum vel cetera a subjecta*

(1) Al. omittitur: « quia ipsum ».

(2) Al. : « cum cogitatione ».

*materia nullus actu separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque ejus, praeter materiam speculatur. Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod quidem esse constat (1) : idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia, barbararum quoque gentium religionibus cognosci potest. Hoc igitur paulisper amoto, ponamus omnia esse quae sunt bona : atque ea consideremus (2), quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent. Hic intueor in eis aliud esse quod bona sunt, aliud quod sunt. Ponatur enim una eademque substantia bona esse, gravis, alba, rotunda : tunc aliud esset illa ipsa substantia, aliud ejus rotunditas, aliud color, aliud bonitas. Nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset gravitas quod color, bonum quod album, et quod rotundum (3) : quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esset esse, aliud aliquid esse : ac tunc quidem bona essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si nullo modo essent non a bono, bona quidem essent, ac non idem essent quod bona : sed eis aliud esset esse, aliud bona esse. Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona, neque graviora, neque colorata, neque spatii dimensione distincta (4), neque nulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent : tunc non res sed rerum viderentur esse principium ; nec potius viderentur, sed videretur : unum enim solumque est hujusmodi, quod tantum est bonum, aliudque nihil sit. Quae quoniam non sunt simplicia, esse omnino non poterant nisi ea id quod solum bonum est, esse voluisset. Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum in eo quod est, bonum (5) ; secundum vero bonum, quod (6) ex eo fluxit, cujus ipsum esse (7) est bonum, ipsum quoque bonum est ; sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est (8)*

(1) Al. : « contingit ».

(2) Al. : « quae consideramus ».

(3) Al. : « quod bonum, et bonum quod gravitas : quod fieri, etc. ».

(4) Al. : « distenta ».

(5) Al. : « quoniam est, eo quod est, bonum est.

(6) Al. : « quoniam ».

(7) Al. deest : « esse ».

(8) Al. omittitur : « est hic, et infra. »



*primum bonum, et quod bonum tale est ut recte dicatur : In eo quod est, bonum est : Ipsum igitur eorum esse bonum est. Tunc enim in eo quod essent, non essent bona, si a primo bono minime defluxissent.*

Praemissa quaestione, et rationibus hinc inde inductis, hic Boetius adhibet solutionem : et circa hoc tria facit. Primo determinat veritatem quaestionis; secundo solvit objectionem, ibi, « Qua in re soluta est quaestio »; tertio inducit quasdam objectiones contra solutionem, et solvit eas, ibi « At non alba, in eo quod sunt alba, esse oportebit ea quae alba sunt ». Circa primum tria facit : Primo praemittit quamdam suppositionem; secundo ostendit quid illa suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum, ibi « Hoc igitur paulisper amoto, ponamus omnia esse quae sunt bona »; tertio ostendit qualiter se habeat bonitas rerum secundum rei veritatem, nulla suppositione facta, ibi, « Quae quoniam non sunt simplicia, esse omnino non poterant, nisi ea id quod solum bonum est, esse voluisset ». Circa primum duo facit. Primo praemittit quiddam quod est necessarium ad ostendendum quod possit fieri talis suppositio; secundo suppositionem inducit, ibi, « Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo ».

Dicit ergo primo, quod multa sunt quae non possunt actu separari, quae tamen animo et cogitatione separantur : cujus ratio est, quia alio modo sunt res in anima, et alia modo sunt in materia. Potest ergo esse quod aliquid ex eo ipso modo quo est in materia, habeat inseparabilem conjunctionem ad aliud; et tamen secundum quod est in anima, non habeat inseparabilem conjunctionem ad ipsum, quia scilicet ratio unius est distincta a ratione alterius : et ponit exemplum de triangulo, et aliis mathematicis quae a materia sensibili actu separari non possunt, cum tamen mathematicus abstrahendo mente consideret triangulum et proprietatem ejus praeter materiam sensibilem, quia scilicet ratio trianguli non dependet a materia sensibili.

Deinde cum dicit, « Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo », ponit suppositionem quam intendit, ut scilicet consideratione mentis removeamus ad

tempus praesentiam primi boni a ceteris rebus : quod quidem possibile est secundum ordinem cognoscibilium quo ad nos. Quamvis enim secundum naturalem ordinem cognoscendi, Deus sit primum cognitum, tamen quo ad nos prius sunt cogniti effectus sensibiles ejus; et ideo nihil prohibet in consideratione nostra cadere effectus summi boni, absque hoc quod ipsum primum bonum consideraremus. Ita tamen primum removeamus a consideratione mentis, quod omnino constet (1) nobis illud esse. Hoc enim « cognosci potest ex communi omnium sententia tam doctorum quam indoctorum », et ulterius etiam « ex ipsis religionibus gentium barbararum », quae nullae essent, si Deus non est.

Deinde cum dicit, « Hoc igitur paulisper amoto, ponamus omnia esse quae sunt bona », ostendit quid hac suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum : et circa hoc duo facit. Primo manifestat quod intendit; secundo probat quiddam quod supposuerat, ibi, « Quod si nihil aliud omnino essent nisi bona... tunc non res, sed rerum viderentur esse principium ». Dicit ergo primo, quod remoto per intellectum primo bono, ponamus quod cetera sint bona : quia ex bonitate effectuum devenimus in cognitionem boni primi. Consideremus ergo qualiter possent esse bona, si non processissent a primo bono. Hac autem suppositione facta, videtur in eis aliud esse ipsa bonitas, et ipsum eorum esse. Si enim « ponatur una et eadem substantia esse bona, alba, gravis, rotunda », sequetur quod « aliud » in illa re esset ejus « substantia, aliud rotunditas, aliud color, aliud bonitas ». Intelligitur enim bonitas uniuscujusque rei virtus ipsius, per quam perficit operationem bonam. Nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut per Philosophum patet in lib. *Ethic*. Quod autem ista sit aliud quam substantia rei, probat per hoc quod singula praemissorum si essent idem quod rei substantia, sequeretur etiam quod omnia illi essent eadem ad invicem; scilicet quod idem esset gravitas quod color, et quod bonum, et quod album,

(1) Al. : ita tamen quod primum bonum removeamus a consideratione mentis, quod omnino constat nobis illud, etc.

et quod rotunditas : quia quae uni et eidem sunt eadem. Hoc autem natura rerum non patitur quod omnia ista sunt idem. Relinquitur igitur quod, praemissa suppositione facta, aliud esset in rebus ipsum esse, et aliud aliquid esse, puta vel bonum, vel album, vel quidquid taliter dicitur : et sic, praedicta positione facta, res essent quidem bonae, non tamen ipsum eorum esse esset bonum. Sic ergo si aliquo modo essent non a primo bono, et tamen in se essent bonae, sequeretur quod non idem esset in eis quod sint bonae; sed aliud esset in eis esse, et aliud bonum esse.

Deinde cum dicit. « Quod si nihil aliud omnino essent nisi bona... tunc non res, sed rerum viderentur esse principium », probat quod supposuerat. scilicet quod praedicta suppositione facta, aliud esset in eis bonum esse, et aliud simpliciter esse, vel quidquid aliud esse : quia si nihil aliud esset in eis nisi quod sunt bona, ita scilicet quod « neque essent gravia, neque colorata, neque distincta aliqua spatii dimensione, « sicut sunt omnia corpora, nec esset in eis ulla qualitas », nisi hoc solum quod bona essent; tunc non videretur quod essent res creatae, sed quod essent ipsum primum rerum (1) principium : quia id quod est ipsa essentia bonitatis, est primum rerum principium : et per consequens sequeretur quod non deberet dicere pluraliter de omnibus eis quod viderentur esse principium rerum, sed singulariter quod videretur esse primum rerum principium, tanquam res bonae omnes essent simpliciter unum : quia solum unum est quod est huiusmodi ut sit tantummodo bonum, et nihil aliud. Hoc autem patet esse falsum. Ergo et primum; quod scilicet res creatae, amoto primo bono, nihil aliud essent quam hoc quod est esse bonum.

Deinde cum dicit, « Quae quoniam non sunt simplicia, esse omnino non poterant, nisi ea id quod solum bonum est, esse voluisset », ostendit quid sit iudicandum de bonitate rerum secundum veritatem; et dicit, quia res creatae non habent omnimodam simplicitatem, ut scilicet nihil aliud sit in his quam essentia bonitatis, nec etiam

(1) Al. « iterum, »

omnino esse possent in rerum natura, nisi voluisset ea esse Deus, qui est id quod solum est, inquantum scilicet est ipsa essentia bonitatis; sequitur quod quia esse rerum creaturarum effluxit a voluntate illius qui est essentialiter **bonum**, ideo res creatae bonae esse dicuntur. « Primum enim bonum, scilicet Deus, in eo quod est, bonum est », quia est essentialiter ipsa bonitas; sed secundum bonum quod est creatum, est bonum secundum quod fluxit a primo bono, quod est per essentiam bonum. Cum igitur esse omnium rerum fluxerit a primo bono, consequens est quod ipsum esse rerum creatarum sit bonum, et quod unaquaeque res creata, inquantum est, **sit** bona. Sed sic solum res creatae non essent bonae in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono. Redit ergo ejus solutio ad hoc quod esse primi boni est secundum propriam rationem **bōnum**, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem bonum, non secundum rationem propriae essentiae, quia essentia ejus non est ipsa bonitas, vel aliquid aliud hujusmodi; sed esse ejus habet quod sit bonum ex habitudine ad primum bonum, quod est ejus causa: ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem; per modum quo aliquid dicitur sanum, quod aliquid ordinatur ad finem sanitatis; ut dicitur medicinale secundum quod est a principio effectivo artis medicinae.

Est enim considerandum secundum praemissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas. Una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum; et secundum hoc esse eorum, et quidquid est eis (1) a primo bono, est bonum. Alia vero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum, inquantum est perfectum in esse et in operari: et haec quidem perfectio non competit creatis bonis secundum ipsum esse essentiae eorum, sed secundum aliquid super additum, **quod** dicitur virtus eorum, ut supra dictum est; et secundum hoc, ipsum esse non est bonum, sed primum bonum habet omnimodam perfectionem in ipso suo esse, et ideo esse ejus est secundum se et absolute bonum.

## CAPITULUM V.

*Qua in re soluta est quaestio. Idcirco enim licet in eo quod sunt, bona sunt, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res, ipsum esse earum bonum est. Sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit (1), idest a bono, idcirco ipsum esse bonum est, nec est simile ei a quo est. Illud enim quoquo modo sit, bonum est in eo quod est : non enim aliud est praeter quam bonum (2) : hoc autem nisi ab illo esset bonum, fortasse esse non posset (3) ; sed bonum in eo quod est esse non posset : tunc enim participaret forsitam bono : ipsum vero esse quod non haberet a bono, bonum habere non posset. Si (4) igitur sublato ab his primo bono, mente et cogitatione, ista, licet essent bona, tamen in eo quod essent bona, esse non possent : et quoniam actu non potuerunt existere, nisi ea (5) quod vere bonum est produxisset : idcirco et esse eorum bonum est, et non est simile substantiali bono id quod ab eo effluxit : et nisi ab eo fluxisset, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent : quoniam et praeter bonum, et non ex bono essent, cum illud ipsum primum bonum (6), et ipsum esse sit et ipsum bonum, et ipsum esse bonum. At non (7) alba, in eo quod sunt alba, esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate Dei fluxerunt, ut essent alba ? Minime (8) : aliud enim est esse, aliud album esse : hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit, bonus quidem est, minime vero albus. Voluntate igitur boni communicatum est (9) ut essent bona in eo quod sunt : voluntate vero albi non communicatum ut talis esset proprietas (10) ut esset album in eo quod est : neque enim ex*

(1) Al. : « ut ipsum esse rerum non a primo esse defluxit. »

(2) Al. : « praeterquam quod bonum est. »

(3) Al. : « hoc autem, nisi ab illo, nisi esset bonum fortasse esse potest. »

(4) Al. : omittitur « si ».

(5) Al. : additur « illud ».

(6) Al. : « illud ipsum bonum primum est. »

(7) Al. : additur « etiam ».

(8) Al. : « vel essent alba minime. »

(9) Al. : « voluntatem igitur boni comitata sunt. »

(10) Al. : « voluntatem vero albi non sunt comitata, ut talis eju esset proprietas. »



*albi voluntate defluerunt. Itaque quia voluit ea esse alba qui erat non albus, sunt alba tantum; quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona etiam (1) in eo quod sunt. Secundum igitur hanc rationem cuncta oportet just esse, quoniam justus est ipse qui ea esse voluit. Nec hoc quidem: nam bonum esse ad essentiam, justum vero esse ad actum respicit. In Deo autem idem est esse quod agere (2): igitur idem est esse bonum quod justum. Nobis vero non est idem esse quod agere: non enim simplices sumus. Non igitur nobis idem est bonos esse quod justos; sed idem nobis est esse omnibus in eo quod sumus (3). Bona igitur omnia sunt non autem justa (4). Amplius: Bonum quidem generale est, justum vero (5) speciale; nec species descendit in omnia: idcirco alia quidem justa, alia aliud. Omnia igitur bona (6).*

Postquam determinavit veritatem praemissae quaestionis, hic solvit objectionem, ex qua concludebatur quod bona creata sunt bona in eo quod sunt similia primo bono; et circa hoc duo facit. Primo solvit objectionem; secundo colligit quae dicta sunt, ibi, « Si igitur sublato ab his primo bono mente et cogitatione, ista licet essent bona, tamen in eo quod essent bona, esse non possent... idcirco et esse eorum bonum est, et non est simile substantiali bono id quod ab eo effluxit ».

Dicit ergo primo, quod ex praemissis patet hanc quaestionem esse solutam; ideo enim non sunt similia primo bono, per hoc quod sunt bona in eo quod sunt, quia ipsum esse rerum creaturarum non est bonum absolute, quocumque modo se habeat; sed solum secundum habitudinem ad primum bonum. Sed quia ipsum esse rerum creaturarum non potest esse nisi deriventur a primo bono, idcirco

(1) Al. : deest « etiam ».

(2) Al. : « idem autem est in eo esse quod agere. »

(3) Al. : ordine aptiori. « Sed idem esse est nobis omnibus in eo quod sumus. »

(4) Al. : « etiam ».

(5) Al. : « non speciale ».

(6) Al. : « alia non ; omnia vero bona. »

ipsum (6) eorum esse bonum est; nec est tamen simile in bonitate primo loco: quia illud absolute est bonum, quomodocumque se habeat, quia nihil est in eo aliud nisi ipsa essentia bonitatis; et hoc ideo est, quia non est in eo perfectio per additionem, sed in suo simplici esse habet omnimodam perfectionem, ut dictum est. Sed bonum creatum forsitan posset esse bonum etiam in se considerata (7), etiam si detur per impossibile quod non procederet a primo bono, scilicet bonitate quae sibi competeret absolute; sed sic non esset bonum in eo quod est, quia tunc esset bonum per participationem bonitatis superadditae; sed ipsum esse ejus non esset bonum, si a bono non derivaretur, ex cujus habitudine ipsum esse rerum creaturarum est bonum.

Deinde cum dicit. « Si igitur sublato ab his primo bono mente et cogitatione, ista, licet essent bona, tamen in eo quod essent bona, esse non possent... idcirco et esse eorum bonum est, et non est simile substantiali bono id quod ab eo effluxit », colligit in unum quae dicta sunt: et dicit, quod si a rebus per intellectum removeatur primum bonum, omnia alia, licet detur quod essent bona, non tamen possunt esse bona in eo quod sunt. Sed quia non poterunt esse in actu, nisi inquantum sunt producta a primo bono, quod est vere bonum; ideo etiam esse eorum est bonum; et tamen esse fluens a primo bono non est simile primo quod est substantialiter bonum; a quo nisi fluxissent, licet essent bona, non tamen essent bona in eo quod sunt, inquantum scilicet non essent ex primo bono; cum tamen ipsum bonum primum sit ei ipsum esse, quia ejus esse est substantia sua; et ipsum bonum, quia est ipsa essentia bonitatis: et ipsum esse bonum, quia in eo non differt esse et quod est.

Deinde cum dicit, « At non alba, in eo quod sunt alba, esse oportebit ea quae alba sunt », movet duas objectiones contra praedicta: quarum secundam ponit ibi, « Secundum igitur hanc rationem cuncta oportet justa esse, quoniam justus est ipse qui ea ipse voluit ». Circa primum

(6) Al. : « deest eorum ».

(7) Al. : « considerandum ».

ponit talem objectionem. Dictum est, quod omnia in eo quod sunt, bona sunt, quia ex voluntate primi boni processit ut essent bona. Numquid ergo omnia alba, in eo quod sunt, alba sunt, quia ex voluntate Dei processit ut alba essent? Sed ipse respondet quod minime hoc oportet: quia his quae sunt alba, aliud est esse simpliciter, quod competit eis secundum principia essentialia, et aliud est ex quo sunt alba: et hujusmodi differentiae inter album et bonum ratio est, quia Deus qui fecit creata bona, et alba, est quidem bonus, non est uatem albus. Sic igitur ad voluntatem primi boni consecutum est ut creata essent bona, inquantum voluit ea esse bona, et quod essent bona in eo quod sunt, inquantum sunt a bono producta, quia esse rerum creaturarum ex ipso quod est a bono, habet rationem boni ut dictum est; sed voluntatem Dei non est consecuta talis proprietas, ut id quod est creatum, in eo quod est, sit album, propter hoc quod non defluxit ex voluntate albi, sicut bona fluxerunt ex voluntate boni; ut posset dici quod esse eorum est album, inquantum sunt a primo albo. Sic igitur manifestum est quod quia Deus, qui non est albus, voluit aliqua esse alba; potest quidem hoc solum dici de eis quae sunt alba, non autem in eo quod sunt; sed quia Deus qui est bonus, voluit omnia esse bona, ideo sunt bona in eo quod sunt, inquantum scilicet esse eorum habet rationem boni propter hoc quod est a bono.

Deinde cum dicit, « Secundum igitur hanc rationem puncta oportet justa esse, quoniam justus est ipse qui ea esse voluit », ponit secundam objectionem. Posset enim aliquis dicere: Omnia sunt bona in eo quod sunt, quia ille qui est bonus, voluit ea esse bona: pari ratione omnia oportet esse justa, quia ille qui est justus, voluit ea esse justa. Sed ipse respondet, quod hoc non sequitur, duplici ratione. Primo quidem, quia hoc quod est bonum, significat naturam quamdam sive essentiam. Dictum est enim quod Deus est ipsa essentia bonitatis, et unaquaeque res secundum perfectionem propriae naturae dicitur bona: sed justus dicitur per respectum ad actum, sicut et quaelibet virtus. In Deo autem idem est esse quod agere, unde in ipso idem est bonum esse quod justum esse: sed nobis

non est idem esse quod agere, quia deficimus a simplicitate Dei : unde nobis non idem esse bonos et justos; sed esse convenit nobis omnibus inquantum sumus, et ideo etiam bonitas omnibus nobis convenit; sed actus quem respicit justitia, non convenit omnibus, nec in his quibus convenit, est idem quod esse ipsorum : unde relinquitur quod non omnia sunt justa in eo quod sunt.

Secundam rationem ponit ibi, « Amplius. Bonum quidem generale est, justum vero speciale ». Bonum enim est quoddam generale, cujus quaedam species est justitia sicut et ceterae virtutes. In Deo autem invenitur omnis ratio bonitatis; et ideo non solum est bonus sed justus. Non autem omnes species bonitatis inveniuntur in omnibus, sed diversae in diversis; et ideo non oportet quod species, quae est justitia, derivetur ad omnia entia, sicut derivatur bonitas. Unde entium quaedam sunt justa, quaedam vero habent aliam speciem bonitatis; et tamen omnia sunt bona, inquantum derivantur a primo bono. Et in hoc terminatur expositio hujus libri. Benedictus Deus per omnia. Amen.

(1) (?) Sic Cod. In Parm. : « recipit » et in notula forte : « recipit ».

---

## OPUSCULUM X.

### EXPOSITIO SUPER LIBRUM DE CAUSIS.

#### LIBER UNICUS

**Summa Libri. — De primis causis rerum in triplici ordine constitutis, earumque ad invicem distinctione et dependentia.**

#### LECTIO I.

*Quamdam propositionem praemittit loco principii ad totum tractatum.*

*Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quam causa universalis secunda. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea. Quod est, quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae antequam agat in ipsum causa universalis secunda, quae sequitur ipsum. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur causatum, non excluditur ipsius actio a causa prima, quae est super eam; et quando separatur causa secunda a causato, quae sequitur ipsum, non separatur ab ea prima causa, quae est supra ipsam; quoniam est causa ei. Et nos quidem exemplificamus illud per esse, et vivum, et hominem. Quod est, quia oportet ut sit res esse primo, deinde vivum, postea homo. Vivum ergo est causa hominis propinqua, et esse est causa ejus*



*longinqua; esse ergo vehementius est causa homini quam vivum : quoniam est causa vivo, quod est causa homini. Et similiter quando ponis rationalitatem esse causam hominis, est esse vehementius causa homini magis quam rationalitas, quoniam est causa causae ejus. Et illius quod (1) significatio est : quoniam quando removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo, et remanet vivum spirans sensibile. Cum autem removes ab eo vivum, et remanet esse, quoniam esse non remoretur ab eo, sed remoretur vivum, quoniam causa non remoretur per remotionem causati sui. Remanet ergo adhuc esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal, et si non est animal, est esse tantum. Jam ergo manifestum est et planum, quod causa longinqua est prima, et prima est plus comprehendens et vehementius causa rei, quam causa propinqua. Et propter id fit ejus operatio vehementioris adhaerentiae cum re, quam operatio causae propinquae. Et hoc quidem non fit secundum hoc, nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute longinqua. Deinde patitur a secunda virtute, quae est sub prima.*

*Et causa prima adjuvat secundam causam super operationem suam; quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, prima etiam causa efficit. Verumtatem efficit eam per modum altiore et sublimiorem.*

*Et quando removetur causa secunda a causato suo, non removetur ab eo causa prima; quoniam causa prima est majoris et vehementioris adhaerentiae cum re, quam causa propinqua.*

*Et non fit igitur causatum causae secundae, nisi per virtutem causae primae : quod est, quia secunda quando facit rem, influit causa prima, quae est supra eam, super illam rem de virtute sua. Quare adhaeret illi rei adhaerentia vehementi, et servat eam. Jam ergo manifestum et planum, quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur rem : et quod ipsa influit virtutem suam super eam et conservat ipsam, et non separatur ab ea separatione suae causae propinquae, immo remanet in ea, et adhaeret ei adhaerentia vehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus.*

(1) LEGE : « quidem ».

Sicut Philosophus dicit in decimo *Ethicorum*, ultima felicitas hominis consistit in optima hominis operatione quae est supremæ potentiae, idest intellectus, respectu optimi intelligibilis. Quia vero effectus per causam cognoscitur, manifestum est quod causa secundum sui naturam est magis intelligibilis quam effectus : etsi aliquando quoad nos effectus sint notiores causis, propter hoc quod ex particularibus sub sensu cadentibus universalium et intelligibilium causarum cognitionem accepimus. Oportet igitur quod, simpliciter loquendo, primæ rerum causae sint secundum se maxima et optima intelligibilia, eo quod sunt maxima entia et maxima vera, cum sint aliis essentiae et veritatis causa, ut patet per Philosophum in secundo *Metaphysicorum*; quamvis huiusmodi causae primæ sint minus et posterius notae quoad nos. Habet enim se ad ea intellectus noster sicut oculus noctuae ad lucem solis, quam propter excedentem claritatem perfecte percipere non potest. Oportet igitur quod ultima felicitas hominis quae in hac vita haberi potest, consistat in consideratione primarum causarum; quia illud modicum quod de eis sciri potest, est magis amabile et nobilius omnibus his quae de rebus inferioribus cognosci possunt, ut patet per Philosophum in primo *De partibus animalium*. Et quia haec cognitio in nobis perficitur post hanc vitam, homo perfecte beatus constituitur, secundum illud Evangelii : « *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te Deum verum vivum.* » Et inde est quod philosophorum intentio ad hoc principaliter erat, ut per omnia quae in rebus considerabant ad cognitionem primarum causarum pervenirent. Unde scientiam de primis causis ultimo ordinabant, cujus considerationi ultimum tempus suae vitae deputarent. Primo quidem incipientes a logica, quae modum scientiarum tradit. Secundo procedentes ad mathematicas : cujus etiam pueri possunt esse capaces. Tertio ad naturalem philosophiam, quae propter experientiam tempore indiget. Quarto ad moralem philosophiam : cujus juvenis esse conveniens auditor non potest. Ultimo autem scientiae divinae insistebant quae considerat primas entium causas. Inveniuntur igitur quaedam de primis principiis conscripta per diversas propositiones distincta, quasi per modum

sigillatim considerantium aliquas veritates. Et in graeco quidem invenitur, scilicet traditus liber Proculi Platonici, continens ducentas et novem propositiones, qui intitultur *Elevatio theologica*. In arabico vero invenitur hic liber, qui apud latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum, et in graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Proculi excerptus: praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo. Intentio igitur hujus libri quod *De causis* dicitur, est determinare de primis causis rerum: et quia nomen causae ordinem quemdam importat, et in causis ordo ad invicem invenitur, praemittit quasi quoddam principium totius sequentis operis quamdam propositionem, ad ordinem earum pertinentem, quae talis est: Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis. Ad cujus manifestationem unum corollarium inducit per quod manifestatur primum sicut per quoddam signum. Unde subdit: Cum ergo removel causa universalis virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea: et ad hujus probationem inducit secundum: dicens quod est quia universalis causa prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda. Ex hoc concludit quod secundo positum est: et convenienter. Necessarium est enim, id quod prius advenit, ultimo abscedere. Videmus enim quae sunt priora in compositione esse ultima in resolutione. Sic igitur intentio hujus propositionis in his tribus consistit. Quorum primum est quod causa prima plus influit in effectum quam secunda. Secundum est quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu. Tertium est quod prius ei advenit. Quae quidem tria praedicta proponit in duabus propositionibus. Primum in prima propositione sui libri, quae est talis: Omne quod producit a secundis causis prioribus et universalioribus producit eminentius, a quibus et secunda producebantur. Alia vero ponit in sequenti propositione, quae talis est: Omnis causa et ante causatum operatur, et post ipsum plurimum est subsistentium. His autem tribus praemissis, ad ea manifestanda procedit. Primo quidem per

exemplum. Secundo per rationem, ibi, « Et causa prima adjuvat ». Exemplum autem videtur pertinere ad causas formales, in quibus quanto forma est universalior, tanto prior esse videtur. Si igitur accipiamus aliquem hominem forma quidem specifica ejus attenditur in hoc quod est rationabilis. Forma autem generis ejus attenditur in hoc quod est vivum vel animal. Uterius autem id quod est omnibus commune est esse. Manifestum est autem in generatione unius particularis hominis, quod in naturali subjecto primo invenitur esse, deinde invenitur vivum, postmodum autem est homo : prius enim ipse est animal quam homo, ut dicitur in secundo *De generatione animalium*. Rursus, quia in via corruptionis primo amittit usum rationis et remanet vivum et spiratio; secundo amittit vivum et spirans, et remanet ipsum ens, quia sic corrumpitur in nihilum. Et sic potest intelligi hoc exemplum secundum viam generationis et corruptionis alicujus individui. Et haec est ejus intentio : quod patet ex hoc quod dicit : Cum ergo individuum non est homo, idest secundum actum proprium hominis, est animal, quia adhuc remanet in eo opèratio animalis, quae consistit in motu et sensu; et cum non est animal, est esse tamen, quia remanet corpus penitus inanimatum. Verificatur hoc exemplum in ipso rerum ordine nam priora sunt essentia in viventibus (1) et viventia hominibus; quia remoto homine non removetur animal secundum continentiam, sed e converso : quia si non est animal non est homo : et eadem ratio est de animali et esse.

Secundo ibi « et causa prima ».

Probat tria praedicta per rationem. Primum autem, scilicet quod causa prima plus influat quam secunda, sic probat. Eminentius contingit (2) aliquid causae quam causato. Sed operatio qua secunda causa causat effectum causatur a causa prima. Nam causa prima adjuvat causam secundam faciens eam operari. Ergo hujus operationis secundum quam effectus producitur a causa secunda, magis est causa prima quam causa secunda. Proculus autem expressius hoc sic probat. Causa enim se-

(1) Lege : « nam priora sunt entia viventibus. »

(2) Lege : « convenit. »

cunda, cum sit effectus causae primae, substantiam suam habet a causa prima. Sed a quo habet aliquid substantiam, ab eo habet potentiam sive virtutem operandi a causa prima. Sed causa secunda per suam potentiam vel virtutem est causa effectus. Ergo hoc ipsum quod causa secunda sit causa effectus, habet a prima causa : esse ergo causam effectus inest primo primae causae, secundo autem causae secundae. Quod autem est prius in omnibus, est magis, quia perfectiora sunt priora naturaliter. Ergo prima causa est magis causa effectus quam causa secunda.

Secundum, scilicet quod impressio causae primae tardius recedit ab effectu,

Probat ibi « et quando removetur ».

Et inducit talem rationem. Quod vehementius inest, magis inhaeret. Sed prima causa vehementius imprimit in effectu quam causa secunda, ut probatum est. Ergo hujus impressio magis inhaeret, ergo tardius recedit.

Tertium scilicet quod prius adveniat,

Probat ibi « et non fit igitur ».

Tali ratione : Causa secunda non agit in causatum suum nisi virtute causae primae. Ergo et causatum non procedit a causa secunda nisi per virtutem causae primae. Hoc autem uno modo Proculus sic probat. Causa prima est magis causa quam secunda ; ergo est perfectioris virtutis. Sed quanto virtus alicujus causae est perfectior, tanto ad plura se extendit quam virtus causae secundae. Sed id quod in pluribus est, prius est etiam in adveniando, et ultimum in recedendo ; ergo impressio causae primae primo advenit et ultimo recedit. Est autem considerandum in quibus causis haec propositio habeat virtutem. Et si quidem ad genera causarum quaestio referatur, manifestum est quod habet veritatem in quolibet genere causarum suo modo. Et in causis quidem formalibus, exemplum inductum est. In causis autem materialibus similis ratio invenitur. Nam id quod primo subsistit ut materia causa est propinquiore modo, ut et ipsa materialiter subsistat ; sicut materia prima elementis, quae sunt quodammodo materia mixtorum corporum. Ostendit (1) idem

(1) Lege : « ostenditur. »



esse et in efficientibus causis. Manifestum est enim quod quanto aliqua causa efficiens est prior, tanto ejus virtus ad plura se extendit. Unde oportet ut proprius effectus ejus communior sit : causae vero secundae proprius effectus in paucioribus invenitur, unde et particularior est. Ipsa enim causa prima producit vel movet causam secundo agentem, et sic fit ei causa ut agat. Inveniuntur igitur praedicta tria, quae tacta sunt, primordialiter quidem in causis efficientibus, et ex hoc manifestum est quod derivatur ad causas formales : unde et hic ponitur verbum influendi, et Proculus utitur verbo productionis quae exprimit causalitatem causae efficientis. Quod autem ex causis efficientibus derivetur ad causas materiales, non est adeo manifestum eo quod causae efficientes, quae sunt apud nos, non producant materiam sed formam. Sed si consideremus causas universales cum quibus procedunt et materialia rerum principia, necesse est quod hic ordo derivetur et ad materiales causas ex causis efficientibus. Quia enim primae causae et supremae causae efficacia seu causalitas ad plura se extendit, necessarium est quod id quod primo subsistit in omnibus sit a prima omnium causa. deinde a causis secundis adduntur dispositiones, quibus materiae appropriantur singulis rebus. Quod etiam utcumque in his, quae apud nos sunt, apparet. Nam omnibus artificialibus materiam primam exhibet natura. Deinde per artes quasdam priores materia disponitur, ut congruat particularibus artificiis. Comparatur enim prima omnium causa ad totam naturam, sicut natura ad artem. Unde id quod primo subsistit in tota natura, est prima omnium causa quae appropriatur singulis rebus officio secundarum causarum. In causis etiam finalibus manifestum est verificari omnia praedicta. Nam propter ultimum finem qui est universalis, alii fines appetuntur, quorum appetitus advenit post appetitum ultimi finis, et ante ipsum cessat : sed et hujus ordinis ratio ad genus causae efficientis reducitur. Nam finis intantum est causa inquantum movet efficientem ad agendum; et sic prout habet rationem moventis pertinet quodammodo ad agendum; et sic prout habet rationem moventis pertinet quodammodo ad causae efficientis genus. Si autem quaeratur in unoquoque causa-

rum genere, utrum praedicta verificentur in omnibus causis quomodolibet ordinatis, manifestum est quod non. Invenimus enim causas ordinari dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem, intentio primae causae respicit usque ad ultimum effectum per omnes causas medias. Sicut enim ars fabri movet manum, manus martellum, qui ferrum percussum excudit, ad quod fertur intentio artis. Per accidens autem quando intentio causae non procedit nisi ad proximum effectum. Quod autem ab illo effectum efficiatur iterum aliud, est praeter intentionem primi efficientis; sicut cum aliquis accendat candelam, praeter intentionem ejus est quod iterum accensa candela accendat aliam, et illa aliam. Quod autem praeter intentionem est, dicimus esse per accidens. In causis igitur per se ordinatis haec propositio habet veritatem, in quibus causa prima movet omnes causas medias ad effectum. In causis autem ordinatis per accidens est e converso. Nam effectus qui per se producit a causa prima, praeter intentionem ejus existens. Quod autem est per se, potius est eo quod est per accidens. Et ad hoc significandum dicit: Causa universalis est causa per se.

## LECTIO II.

*Superiora entia in triplici gradu, nempe ante aeternitatem, cum aeternitate et post aeternitatem esse docet.*

Omne esse superius, aut est superius aeternitate, et ante ipsam, aut est cum aeternitate aut post aeternitatem et supra tempus. Esse vero, quod est ante aeternitatem, est causa prima, quoniam est causa ei. Sed esse, quod est cum aeternitate, est intelligentia, quoniam est esse secundum habitudinem unam: unde non patitur neque destruitur. Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus, est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius, et supra tempus. Et significatio quod causa prima est ante aeternitatem ipsam, est quoniam omne esse, in ipsa est acquisitum. Et dico quod omnis aeternitas est esse sed non omne esse est aeternitas Ergo esse est plus commune quam aeternitas. Et causa prima est

*supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatum ipsius. Et intelligentia opponitur vel parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea, et non alteratur neque destruitur. Et anima annexa est cum aeternitate inferius, quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia. Et est supra tempus, quoniam est causa temporis.*

Praemissa prima propositione sicut quodam principio ad totum tractatum sequentem, incipit hic agere de primis causis rerum. Et dividitur in partes duas. In prima agit de distinctione causarum primarum. In secunda de coordinatione seu dependentia causarum ad invicem in decima sexta propositione ibi; « Omnes virtutes quibus non est finis, etc. » Prima dividitur in partes duas. In prima distinguit causas primas. In secunda determinat de singulis. in sexta propositione, ibi, « Causa prima superior est, etc. » Causae autem universales rerum sunt trium generum : scilicet causa prima quae est Deus, intelligentiae, et animae. Unde circa primum tria facit. Primo enim distinguit haec tria genera; quorum primum est indivisum, quia causa prima est una tantum. Secundo distinguit intelligentias, quarta propositione ibi, « Prima rerum creatarum est esse ». In tertia distinguit animas, quinta propositione ibi, « Intelligentiae superiores, etc. ». Circa primum duo facit. Primo distinguit tria praedicta genera. Secundo ostendit quod uniuntur per participationem quamdam, in ultimo tertiae propositionis ibi, « Omnis anima nobilis, etc. ». Circa primum ponit talem propositionem, « Omne esse superius, aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut cum aeternitate, aut post aeternitatem et supra tempus ». Ad cuius intelligentiam propositionis oportet primo videre quid sit aeternitas, deinde quomodo praedicta propositio habet veritatem. Nomen igitur aeternitatis indeficientiam quamdam sine terminabilitate importat : dicitur enim aeternum quasi extra terminos existens. Sed quia, ut Philosophus dicit octavo *Physicorum*, in omni motu est quaedam corruptio et generatio, inquantum aliquid esse incipit, et aliquid esse desinit, necesse est quod in quolibet motu sit quaedam deficientia : unde omnis motus aeternitati repugnat. Vera igitur aeternitas est cum indeficientia es-

sendi etiam immobilitatem importans. Et quia prius et posterius in duratione temporis provenit ex motu, ut patet in quarto *Physicorum*, oportet quod sit aeternitas absque priori et posteriori tota simul existens secundum quod Boetius definit eam in fine *De consolatione* dicens : « Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio ». Quaecumque igitur res cum indeficientia essendi habet immobilitatem, et est absque temporali successione, potest dici aeterna : et secundum hunc modum substantias immateriales separatas Platonici et Peripatetici aeternas dicebant, superaddentes ad rationem aeternitatis, quod semper esse habuit, quod fidei christianae non est consonum; sic enim aeternitas soli Deo convenit : dicimus autem eas aeternas tamquam incipientes obtinere a Deo esse perpetuum et indeficiens sine motu et temporis successione. Unde et Dionysius dicit cap. X *De divinis nomin.* quod non simpliciter sunt coaeterna Deo, quae in Scripturis aeterna dicuntur. Unde aeternitatem sic acceptam quidam nominant aevum, quod ab aeternitate primo modo accepta distinguunt. Sed si quis recte consideret, aevum et aeternitas non differunt nisi sicut anthropos et homo : in graeco enim aevum aeternitas dicitur, et anthropos homo. His igitur praemissis, sciendum est quod haec propositio in libro Proculi nona congrua invenitur sub his verbis : Omne entis vel existentis ens, aut ante aeternitatem est, aut in aeternitate, aut participans aeternitate. Dicitur autem aeternitas per oppositum ad mobile, sicut esse stans dicitur per oppositum ad moveri. Per quod datur intelligi quid est quod in hoc libro dicitur : Omne esse superius : quia scilicet est supra motum et tempus : huiusmodi enim esse, secundum utrumque auctorem in utroque libro, in triplices gradus distinguitur : non tamen est eadem omnino ratio utroque. Proculus enim hanc propositionem inducit secundum platoniorum suppositiones, qui universalium abstractionem ponentes, quanto aliquid est abstractius et universalius, tanto prius esse ponebant. Manifestum est enim quod haec dictio aeternitas abstractius est quam aeternum. Nam nomine aeternitatis ipsa essentia aeternitatis designatur. Nomine autem aeterni, id quod aeternitatem participat. Rursumque ipsum esse communius est quam

aeternitas : omne enim aeternum est ens, non autem omne ens est aeternum. Unde per dicta ipsum esse separatum est ante aeternitatem; id autem quod est cum aeternitate est ipsum esse sempiternum. Id autem quod est aeternitatem participans, et quasi post aeternitatem, est omne id quod esse aeternum participat. Sed hujus libri auctor in primo quidem aliquantulum cum praedictis propositionibus concordat. Unde exponit quod esse quod est ante aeternitatem, est causa prima, quoniam est causa aeternitati. Et ad hoc probandum inducit quod in ipsa, idest aeternitate, est omne acquisitum idest participatum. Et hoc probat, quia ea quae sunt minus communia participant ea quae sunt magis communia : aeternitas autem est minus commune quam esse. Unde subdit : Et dico quod omnis aeternitas est esse : sed non omne esse est aeternitas, ergo esse est plus commune quam aeternitas. Sic igitur probat auctor quod aeternitas participat esse : ipsum autem esse abstractum est causa prima, cujus substantia est suum esse. Unde relinquitur quod causa prima est causa a qua acquiritur esse sempiternum cuique rei semper existenti. Sed in aliis duobus membris divisionis recedit auctor hujus libri ab intentione Proculi, et magis accedit ad communes sententias et platoniorum, et peripateticorum. Exponit enim secundum gradum qui cum aeternitate est intelligentia. Quia enim aeternitas, ut dictum est, importat indeficientiam cum immobilitate, illud quod secundum omnia est indeficiens et immobile, totaliter attingit aeternitatem. Ponitur autem secundum praedictos philosophos, quod intelligentia sive intellectus separatus habet indeficientiam et immobilitatem, et quantum ad esse, et quantum ad virtutem, et quantum ad operationem : unde centesima sexagesimanona propositio Proculi est : Omnis intellectus in aeternitate substantiam habet, et potestatem, et operationem. Et secundum hoc probatur hic, quod intelligentia est cum aeternitate; quia est omnino, secundum habitudinem unam, ita quod non patitur aliquam alteritatem, nec virtutis nec operationis, neque destruitur secundum substantiam. Et propter hoc etiam postea dicit quod parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea et non alteratur. Quia scilicet ad



omne id quod est intelligentiae, aeternitas se extendit. Tertium vero gradum exponit de anima quae habet esse superius, idest supra motum et tempus : huiusmodi enim anima magis appropinquat ad motum quam intelligentia : quae ut (1) intelligentia non attingitur a motu neque secundum substantiam, neque secundum operationem : anima autem secundum substantiam quidem excedit tempus et motum et attingit aeternitatem : sed secundum operationem attingit motum ; quia ut Philosophi probant, oportet omne quod movetur ab aliquo reduci in aliquod primum quod seipsum movet, quod secundum Aristotelem, est corpus animatum, cuius motus principium est anima : et sic utroque modo oportet quod primum principium motus sit anima et idem motus est ipsius animae operatio. Et quia motus est in tempore, tempus attingit operationem ipsius animae : unde et Proculus dicit centesimanonagesimaprimum propositione : Omnis enima participans substantiam quidem aeternalem habet operationem aliam secundum tempus. Et ideo hic dicitur quod connexa est cum aeternitate inferius : connexa quidem aeternitati quantum ad substantiam : sed inferius quantum ad operationem ; quia inferiori modo participat aeternitatem quam intelligentia. Quod probat per hoc quia est susceptibilior impressionis quam intelligentia : anima enim non solum recipit impressionem causae primae sicut intelligentia, sed etiam suscipit impressionem intelligentiae. Quanto autem aliquid magis est remotum a primo, quod est aeternitatis causa, tanto debilius aeternitatem participat. Et quamvis anima attingat ad infimum gradum aeternitatis, tamen est supra tempus, sicut causa prima sicut causatum ; est enim causa temporis inquantum est causa motus ad quem sequitur tempus. Loquitur enim hic de anima mundi quam attribuunt philosophi corpori coelesti : et propter hoc dicit quod est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus. Horizonte enim est circulus terminans visum, et est infimus terminus superioris hemisphaerii, principium autem inferioris. Et similiter anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis. Huic autem sen-

(1) Lege : « quia videlicet. »

tentiae Dyonisius concordat X cap. *De divinis nom.*, hoc excepto, quod non asserit coelum habere animam, quia hoc catholica fides non asserit. Dicit enim quod Deus est ante aeternum, et quod secundum Scripturas dicuntur aliqua aeterna et temporalia : quod est intelligendum secundum modos positos in sacra Scriptura. Media autem existentium et factorum, idest generabilium, quaecumque sint, secundum aliquid quidem aeternum, secundum aliquid vero tempus participant.

### LECTIO III.

#### *Quomodo anima in sua operatione coelestia participet, declaratur.*

*Omnis anima nobilis tres habet operationes. Nam ex operationibus ejus est operatio animalis, et operatio intelligibilis et operatio divina. Operatio autem divina est, quoniam ipsa praeparat naturam cum virtute, quae est in ipsa a causa prima. Ejus autem operatio intelligibilis est, quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae, quae est in ipsa; operatio autem ejus animalis est, quoniam ipsa movet primum corpus et omnia corpora naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationis naturae. Et non efficit anima has operationes, nisi quia ipsa est exemplum superioris virtutis : quod est, quia causa prima causavit esse animae mediante intelligentia. Et propter id facta est anima efficiens operationem divinam. Postquam ergo creavit causa prima esse animae, posuit eam sicut instrumentum intelligentiae, in qua efficit operationes suas. Propter id ergo anima intelligibilis efficit operationem intelligibilem. Et quia anima suscipit impressionem intelligentiae, facta est inferioris operationis, quam ipsa intelligentia in impressione sua in id quod est sub ipsa. Quod est, quia ipsa non imprimit vires nisi per motum, scilicet quia non recipit quod est sub ea operationem ejus, nisi ipsa moveat ipsum. Propter hanc ergo causam fit, quod anima movet corpus. De proprietate nempe animae est, ut vivificet corpora, quoniam influit super ea virtutem suam, et directe*

*producit ea ad operationem rectam. Manifestum est igitur quod anima habet tres operationes, quoniam habet virtutes tres : scilicet vel divinam virtutem, et virtutem intelligibilem, et virtutem ejus essentiae, secundum quod ostendimus et narravimus.*

Quia ea quae sunt superiorum inferioribus insunt secundum aliqualem participationem, postquam divisit tres gradus superiorum entium, quorum unum est superius ad aeternitatem, quod est esse, aliud est cum aeternitate, quod est intelligentia, tertium autem post aeternitatem quod est anima : nunc intendit ostendere quomodo anima participat quod est primi et quod est secundi, dicens : Omnis anima nobilis tres habet operationes : nam ex operationibus ejus est operatio animalis et intelligibilis. et operatio divina. Quae autem dicatur anima nobilis, taliter intelligi potest ex verbis Proculi, qui hanc propositionem ponit ducentessimam primam sub his verbis : Omnes divinae animae triplices habent operationes : has quidem ut animae, has autem ut suscipientes intellectum divinum, has autem ut diis extra junctae. Ex quo patet quod anima nobilis dicitur hic anima divina. Ad cujus evidentiam sciendum est quod Plato posuit universales rerum formas separatas per se subsistentes. Et quia hujusmodi formae universales universalem quamdam causalitatem habent, secundum ipsam habent particularia entia quae ipsa participant. Ideo omnes hujusmodi formas subsistentes deos vocabat. Nam hoc nomen Deus universalem quamdam providentiam et causalitatem importat. Inter has tamen formas hunc ordinem ponebat : quod quanto aliqua forma est universalior, tanto est magis simplex et prior causa : participatur enim a posterioribus formis. Sicut si ponamus animali participari ab homine et vitam ab animali, et sic de aliis. Ultimum autem quod ab omnibus participatur, et ipsum nihil aliud participat, est ipsum unum et bonum separatum quod dicebat summum Deum et primam omnium causam. Unde et in libro Proculi inducitur propositio centesima decimasexta talis : Omnis Deus participabilis est, idest participat, excepto uno. Et quia hujusmodi formae quas Deos dicebant, sunt secun-

dum se intelligentes, intellectus autem fit actu intelligens per speciem intelligibilem; sub ordine Deorum, idest praedictarum formarum, posuerunt ordinem intellectuum qui participant formas praedictas ad hoc quod sint intelligentes, inter quas formas est etiam intellectus idealis. Sed intellectus praedicti participant praedictas formas secundum modum immobilem inquantum intellegunt eas. Unde sub ordine intellectuum ponebant tertium ordinem animarum, quae mediantibus intellectibus participant formas praedictas secundum motum, inquantum scilicet sunt principia corporalium motuum, per quos superiores formae participant (1) in materia corporali : et sic quartus ordo rerum est ordo corporum. Inter intellectus autem superiores quosdam dicebant esse divinos, quia intellectus idealis qui est per se Deus secundum eos, participatur quidem a superioribus intellectibus secundum utrumque, scilicet secundum quod est intellectus, et secundum quod est Deus : ab inferioribus vero intellectibus secundum quod est intellectus tantum; et ideo non sunt intellectus divini. Sortiuntur enim intellectus superiores non solum quod sint intellectus, sed etiam quod sint divini. Similiter et cum animae applicentur diis mediantibus intellectibus quasi propinquo-ribus, ipsae etiam animae superiores sunt divinae propter intellectus divinos quibus applicantur vel quos participant : inferiores autem animae veluti applicatae intellectibus non divinis sunt non divinae. Et quia corpora non recipiunt motum nisi per animam, consequens est etiam ut superiora corpora sint divina secundum eos, et inferiora corpora non divina. Unde Proculus dicit centesima vigesima nona propositione : Omne corpus divinum per animam deificatam est divinum : omnis autem anima divina propter divinum intellectum : omnis autem intellectus divinus secundum participationem divinae virtutis. Et quia Deos appellabant primas formas separatas, inquantum sunt secundum se universales, consequenter et intellectus divinos et animas divinas et corpora divina dicebant, secundum quod habent quandam universalem influentiam et causalitatem super subsequencia sui generis et inferiorum gene-

(1) Lege : « participantur. »

rum. Hanc autem positionem corrigit Dionysius quantum ad hoc quod ponebat ordinatim diversas formas separatas, quas dicebant Deos; ut scilicet aliud esset per se bonitas, et aliud per se vita, et sic de aliis. Oportet enim dicere quod omnia ista sunt essentialiter ipsa prima omnium causa, a qua res participant omnes hujusmodi perfectiones; et sic non ponemus multos Deos, sed unum. Et hoc est quod dicit VII cap. *De divinis nominibus*. Non aliud esse bonum dicit (scilicet sacra Scriptura), et aliud existens, et aliud vitam, aut sapientiam, et multas causas, et aliorum aliud productivas deitates, et secundum excedentes et subiectas: sed unius esse omnes bonos processus. Quomodo autem hoc esse possit, ex hoc ostendit consequenter: quia cum Deus sit ipsum esse et ipsa essentia bonitatis, quicquid pertinet ad perfectionem bonitatis et esse, totum ei essentialiter convenit, ut scilicet ipse sit essentia vitae et sapientiae et virtutis et ceterorum. Unde post aliqua subdit: Etenim Deus non quodammodo est existens: sed simpliciter et incircumscripte totum in seipso esse praeaccipit. Et hoc sequitur auctor hujus libri. Non enim invenitur inducere aliquam multitudinem deitatis: sed unitatem in Deo constituit, distinctionem autem in ordine intellectuum et animarum et corporum. Secundum hoc igitur dicitur anima nobilis, idest divina anima coelestis corporis secundum opinionem Platonicorum, qui posuerunt coelum animatum. Haec enim anima secundum eos habet aliquam influentiam universalem super res per motum, et ex hoc divina dicitur, eo modo loquendi, quo etiam apud homines qui universalem curam reipublicae habent divini dicuntur. De hac ergo anima nobili sive divina dicit quod habet operationem divinam. Et exponens dicit quod operatio divina ejus est, quia ipsa praeparat naturam, inquantum scilicet est principium primi motus, cui tota natura subijcitur, et hoc habet per virtutem participatam a causa prima quae est universalis omnium causa, ex qua sortitur quendam universalem causalitatem in res naturales. Et ideo assignans rationem hujus operationis divinae animae, convenienter dicit quod ipsa est exemplum, idest imago virtutis superioris, idest divinae: exemplificatur enim in praedicta anima universalitas divinae virtutis:



quod scilicet sicut Deus est universalis causa omnium entium, ita praedicta anima est universalis causa naturalium rerum quae moventur.

Secundam autem operationem animae nobilis seu divinae ponit intellectualem. Quae quidem, sicut ipse exponit, est in hoc quod ipsa cognoscit res, inquantum participat virtutem intelligentiae. Quare autem virtutem intelligentiae participat, ostendit per hoc quod anima est creata a causa prima mediante intelligentia. Unde anima est a Deo, sicut a causa prima, ab intelligentia autem sicut a causa secunda. Effectus autem omnis participat aliquid de virtute suae causae: unde relinquitur quod anima sicut facit operationem divinam, inquantum est a causa prima, ita facit operationem intelligentiae, inquantum est ab ea participans ejus virtutem. Hoc autem quod hic dicitur quod causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, quidam male intelligentes existimaverunt velle auctorem istius libri, quod intelligentiae essent creatrices substantiae animarum. Sed hoc est contra positiones Platonicas, hujusmodi enim causalitates simplicium entium ponebant secundum participationem. Participatur autem, non quidem id quod est participans, sed id quod est primum. per essentiam scilicet tale: puta si albedo esset separata, ipsa albedo simplex esset causa omnium alborum inquantum sunt alba, non autem aliquid albedine participans. Secundum hoc ergo Platonici ponebant quod id quod est ipsum esse, est causa existendi omnibus: id autem quod est ipsa vita, est causa vivendi omnibus; id autem quod est ipsa intelligentia, est causa intelligendi omnibus. Unde Proculus dicit decima-octava propositione sui libri: omne dans esse aliis, ipsum primo est hoc quod tradidit recipientibus durationem. Cui sententiae concordat quod Aristoteles dicit in secundo *Metaphysicorum*, quod illud quod est primum et maxime ens, est causa subsequentium. Est ergo intelligendum quod ipsa essentia animae secundum praedicta, causata est a causa prima, quae est suum ipsum esse: sed consequentes participationes habet ab aliquibus posterioribus principiis: ita scilicet quod vivere habet a prima vita, et intelligere a prima intelligentia. Unde etiam in vigesima octava

propositione hujus libri dicitur : « Res omnes habent essentiam per ens primum, et res vivae sunt per vitam primam, et res intellectuales habent scientiam propter intelligentiam primam. » Sic ergo intelligit quod prima causa causavit esse animae mediante intelligentia : quod causa prima sola causavit essentiam animae : sed quod anima sit intellectualis, hoc habet ex operatione intelligentiae. Et hic sensus ostenditur manifeste per verba quae sequuntur. Postquam ergo, inquit, causavit causa prima esse animae posuit eam sicut stramentum intelligentiae, idest substravit eam operationi intelligentiae, ut scilicet intelligentia agat in ipsam operationem, scilicet dans ei ut sit intellectualis. Unde concludit quod propter hoc anima intellectualis efficit operationem intellectualem. Et hoc etiam concordat cum eo quod dictum est in prima propositione, quod effectus causae primae praeexistit effectui causae secundae, et universalius diffunditur. Esse enim quod est communissimum, diffunditur in omnia a causa prima : sed intelligere communicatur ab omnibus (1) intelligentia : sed quibusdam praesupponendo esse quod habet a prima causa. Sed etiam haec propositio, si non sane intelligatur, repugnat veritati et sententiae Aristotelis; qui arguit in primo *Metaphysicorum* contra Platonicos ponentes hujusmodi ordinem causarum separatarum secundum ea quae de individuís praedicantur, quod sequitur quod Socrates erit multa animalia, scilicet ipse Socrates et homo separatus et etiam animal separatum; homo enim separatus participat animal, et ita est animal : Socrates autem participat utrumque, unde et est homo et est animal. Non igitur Socrates esset vere unum si ab alio quod esset homo. Unde cum esse intellectuale pertineat ad ipsam naturam animae, utpote essentialis differentia ejus : si ab alio habet esse, et ab alio naturam intellectivam, sequeretur quod non esset unum simpliciter. Oportet ergo dicere quod a prima causa a qua habet essentiam, habet etiam intellectualitatem. Et hoc concordat sententiae Dionisii supra positae; scilicet quo non aliud sit ipsum bonum, ipsum esse, et ipsa vita, et ipsa sapientia : sed

(1) Lege : « omnibus ab. »

unum et idem, quod est Deus : a quo derivatur in res et quod sint et quod vivant, et quod intelligant, ut ipse ibidem dicit. Unde et Aristoteles in duodecimo *Metaphysicorum* signanter attribuit Deo et intelligentiam et vivere, dicens quod ipse est vita et intelligentia, ut excludat praedictas Platonicas propositiones. Aliquo tamen modo potest habere veritatem, si referatur non ad naturam intellectualem, sed ad formas intelligibiles quas animae intellectivae recipiunt per operationem intelligentiarum; unde Dionysius dicit X cap. *De divinis nominibus*, quod animae per angelos fiunt participes illuminationum a Deo emanantium.

Tertiam vero operationem animae nobilissimae sive divinae ponit animalem : et exponit quod animalis operatio est in hoc quod ipsa movet corpus primum, et per consequens omnia corpora naturalia : ipsa enim est causa in rébus motus. Et hujus rationem postea assignat; quia enim anima est inferior quam intelligentia, utpote suscipiens intelligentiae impressionem, consequens est ut inferiori modo operetur in ea quae sunt sub ipsa, quam intelligentia imprimat in subjecta sibi : quia causa primaria plus influit quam secunda, ut ex prima propositione patet. Intelligentia autem imprimit in anima sine motu, inquantum scilicet facit animam cognoscere, quod est sine motu; sed anima imprimit in corpore per motum; et id quod est sub ea sine motu, scilicet corpus, non recipit impressionem animae, nisi inquantum movetur ab ipsa. Et consequenter assignat causam quare dicendum sit quod motus corporum naturalium sit ab anima. Videmus enim omnia corpora naturalia directe pervenire per suas operationes et motus ad debitos fines : quod non potest fieri nisi ab aliquo intelligente dirigerentur. Ex quo videtur quod motus corporum sit ab anima, quae influit virtutem suam supra corpora movendo ea. Haec etiam positio non est rata in fide, scilicet quod motus coeli sit ab anima : sed Augustinus hoc sub dubio relinquit in secundo *Super Genesim ad litteram*. Quod autem sit a Deo dirigente totam naturam, et quod corporalis creatura moveatur a Deo mediantibus intelligentiis, sive angelis hoc Augustinus asserit in III *De civitate Dei*, et Gregorius in IV *Dialogorum*.

Ultimo autem concludit propositum, scilicet quod anima nobilis habeat tres praedictas operationes. Ei autem quod dictum est de intellectu divino et anima divina concordat sententia Dionysii; qui in VIII caput. *De divinis nominibus*, superiores angelos vocat divinas mentes idest intellectus, per quos etiam anima deiformi dono participat secundum suam virtutem: sed divinitatem accepit secundum conjunctionem ad Deum. non autem secundum universalem influentiam in causata. Illud enim est magis divinum: quia et in ipso Deo majus est id quod ipse est, quam quod et in aliis causat.

#### LECTIO IV.

*Quo pacto entia mediis gradus, scilicet intelligentiae, distinguuntur.*

*Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Quod est, quia esse est supra intelligentias, et non est post causam primam latius neque prius causatum ipso. Propter quod id ergo factum est superius causatis rebus omnibus et vehementius unitum. Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro, uni et vero, in quo vero est multitudo aliquorum modorum. Et esse causatum quamvis sit unum, tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multipliciter.*

*Et ipsum quidem non est factum multa, nisi quia ipsum esse, quamvis sit simplex, et non sit in causatis simplicius ipso, tamen est compositum ex finito et infinito.*

*Et omne quod sequitur causam primam est actus, idest intelligentia completi in ultima potentia, et reliquis bonitatibus. Et formae intelligibiles in ipso sunt latiores et vehementius universales; et quod ex eo est inferius, est intelligentia; rerum tamen sub illa est intelligentia in complemento et virtute et bonitatibus, et non sunt formae intelligibiles in illa ita dilatatae, sicut est earum latitudo in illa intelligentia. Et esse quidem creatum primum est in intelligentia totum, rerum tamen intelligentia in ipso est diversa per modum quem diximus.*

*Et quia diversificatur intelligentia, fit in eo forma intelligibilis diversa. Et sicut ex forma una, propter quod diversifica-*

*tur, in mundo inferiori proveniunt individua infinita in multitudine; similiter ex esse causato primo, propterea quod diversificatur, apparent formae intelligibiles infinitae.*

*Verumtamen, quamvis diversificentur, non sejunguntur ab invicem, sicut est sejunctio individuorum; quod est, quoniam ipsae uniuntur absque corruptione et separantur absque sejunctione, quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate.*

*Et intelligentiae primae influunt supra intelligentias secundas virtutes et bonitates, quae recipiunt a causa prima et intendunt bonitatem in eis usquequo consequuntur ultimum earum.*

Postquam auctor hujus libri distinxit triplicem gradum superiorum entium, et ostendit quomodo participative invenitur totum in (1) infimo eorum, nunc intendit ostendere distinctionem secundi gradus, scilicet ipsius esse quod est cum aeternitate. Nam primum gradum, qui est causae aeternae existentis ante aeternitatem, praetermittit, quia indivisum, ut dictum est: in hoc tamen aliter procedit quam in aliis. Nam in omnibus aliis praemittit propositionem, et posita illa proponit praemissam et probat: hic autem more dividendium primo praemittit quoddam commune, secundo, illud dividit, ibi, « Et ipsum quidem quamvis sit unum; » tertio inter partes divisionis differentiam assignat, ibi, « Et esse quod ex eo sequitur ». Id autem quod est commune omnibus intelligentiis distinctis, est esse causatum primum, de quo praemittit talem propositionem « Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud ». Et hanc etiam propositionem Proculus in suo libro ponit sub his verbis. Quoniam participatum divina proprietate et deificatorum primum est et superprimum ens. Cujus quidem ratio est secundum positiones Platonicas, quia sicut supra dictum est, quanto aliquid est communius, tanto ponebant illud esse magis separatum, et quasi prius a posterioribus participatum, et sic esse posteriorum causam; in ordine autem eorum, quae de

(1) Al. : « in infinito, » ut etiam habet edit. Rom 1570, sed evidenter corrupto sensu.



rebus dicuntur, communissimum ponebat unum, et bonum communius etiam quam ens, quia bonum vel unum de aliquo invenitur praedicari, de quo non praedicatur ens secundum eos, scilicet de materia prima quam Plato conjungebat cum non ente, non distinguens inter materiam et privationem, ut habetur in primo *Physicorum* : et tamen materiae attribuebat unitatem et bonitatem inquantum habet ordinem ad formam. Bonum enim non solum dicitur de fine, sed de eo quod est ad finem. Sic igitur summum et primum rerum principium ponebant Platonici ipsum unum et ipsum bonum separatim. Sed post unum et bonum nihil invenitur ita commune sicut ens; et ideo ipsum ens separatim ponebant quidem creatum, utpote participans bonitatem et unitatem in numero, ponebant ipsum primum inter omnia creata. Dionisius autem ordinem quidem separatorum abstulit, sicut supra dictum est, ponens eundem ordinem quem et Platonici in perfectionibus quas ceterae res participant ab uno principio quod est Deus : unde in IV cap. *De divinis nominibus* praeordinat nomen boni in Deo omnibus divinis nominibus, et dicit quod ejus participatio usque ad non ens extenditur; intelligens per non ens materiam primam. Dicit enim : « et si fas est dicere, bonum quod est super omnia existentia et ipsum non existens desiderat ». Sed inter ceteras perfectiones a Deo participatas in rebus in primo ponit esse. Sicut enim dicit II cap. *De divinis nominibus* : « ante alias Dei participationes esse propositum est : et est ipsum secundum se esse senius, eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se divinam similitudinem esse ». Secundum quem modum etiam auctor hujus libri hic intelligere videtur. Dicit enim quod hujus ratio est, quia esse est supra sensum, et supra animam, et supra intelligentiam. Et quod sit supra ista, ostendit subdens, « Et non est post causam primam latius », idest aliquid communius, et per consequens neque prius causatum ipso. Causa autem prima est latior, quia extendit etiam se ad non entia secundum praedicta. Et ex hoc concludit quod propter illud quod dictum est, ipsum esse factum est superius omnibus rebus creatis, scilicet inter ceteros Dei effectus communius est, et est vehemen-

tius unum et magis simplex. Nam ea quae sunt minus communia, videntur se habere ad magis communia per modum additionis cujusdam. Videtur tamen non esse ejus intentio, ut loquatur de aliquo esse separato, sicut Platonici loquebantur de esse participato communiter in omnibus existentibus, sicut loquitur Dyonisius; sed de esse participato in primo gradu entis creati quod est esse superius. Et quamvis esse superius sit et in intelligentia et in anima, tamen in ipsa intelligentia prius consideratur ipsum esse quam intelligentiae ratio, et similiter est in anima. Et propter hoc praemisit quod est super animam et supra intelligentiam. De hoc igitur esse in intelligentiis participato rationem assignat, quare sit maxime unitum: dicit enim quod contingit propter propinquitatem suam primae causae, quae est esse purum subsistens, et est vere unum non participatum, in quo non potest aliqua multitudo inveniri differentium secundum essentiam: quod autem est propinquius ei quod est per se unum, est magis unitum, quia magis participans unitatem. Unde intelligentia, quae est propinquissima causae primae, habet esse maxime unitum.

Secundo ibi « et ipsum quidem ».

Ostendit rationem distinctionis quae potest esse in intelligentiis secundum esse. Ubi considerandum est quod si aliqua forma vel natura sit omnino separata simplex, non potest in ea cadere multitudo: sicut si aliqua albedo esset separata, non esset nisi una: nunc autem inveniuntur multae albedines diversae, quae participant albedinem. Sic igitur si esse causatum primum esset esse abstractum, ut Platonici posuerunt, tale esse non posset multiplicari, sed esset unum tantum. Sed quia esse causatum primum est esse participatum in natura intelligentiae, multiplicabile est secundum diversitatem participantium. Et hoc est quod dicit « et ipsum quidem » scilicet esse causatum primum « non est factum multa » idest distinctum in multas intelligentias « nisi quia licet ipsum sit simplex, non sit in causatis aliquid simplicius eo, tamen est compositum ex finito et infinito ». Quam quidem compositionem etiam Proculus ponit octogesimanona propositione, dicens: Omne entis ens ex fine est et infinito. Quod qui-

dem secundum ipsum sic expositioaliter (1) : omne enim immobilitatis ens infinitum est secundum potentiam essendi : si enim quod potest magis durare in esse est majoris potentiae, quod potest in infinitum durare in esse est quantum ad hoc infinitae potentiae. Unde ipse prae-misit in octogesima propositione : Omne entis ens infinitum est : non (2) secundum multitudinem ejus secundum magnitudinem, sed secundum potentiam solutam, scilicet existendi, ut ipse exponit. Si autem aliquid sic haberet infinitam virtutem essendi quod non participaret esse ab alio, tunc esset solum infinitum : et tale est Deus, ut dicitur infra decimasexta propositione. Sed si sit aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod participat est infinitum, quia quod participatur non recipitur in participatum : hoc enim significat compositio ex finito et particulariter. Intantum igitur intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, inquantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi, et ipsum esse quod recipit est finitum. Et ex hoc sequitur quod esse intelligentiae multiplicari possit, inquantum potest esse participatum : hoc enim significat compositionem ex finito et infinito.

Tertio ibi « quia esse ».

Ostendit differentiam inter membra divisionis, scilicet inter intelligentias multiplicatas. Et hoc tripliciter. Primo quidem quantum ad diversam perfectionem earum. Secundo quantum ad influentiam quarundam super alias, ibi, « Et intelligentiae primae, etc. ». Tertio quantum ad effectum intelligentiarum in animabus : et hoc in sequenti propositione, quae in quibusdam libris invenitur conjuncta cum isto commento et incipit : Intelligentiae superiores, etc. ». Circa primum duo facit. Primo ostendit differentiam. Secundo excludit quamdam dubitationem, ibi, « Et qui diversificatur, etc ».

Circa primum ergo considerandum est quod duplicem differentiam intelligentiarum assignat : unam quidem quan-

(1) Lege : « sic exponitur. »

(2) Al. : « nam ».

tum ad naturam ipsarum, aliam vero quantum ad species intelligibiles per quas intelligunt. Quantum autem ad naturas ipsarum, necesse est quod naturae earum diversificentur secundum ordinem quemdam : non enim est in eis materialis differentia, sed formalis : non enim sunt compositae ex materia et forma, sed ex natura quae est forma et esse participato, ut dictum est. In his autem quae materialiter differunt nihil prohibet inveniri multa ex converso (1) se habere : nam in substantiis, individua unius speciei rationem participant. In accidentibus etiam possibile est diversa subjecta aequaliter participare albedinem. Sed in his quae formaliter differunt semper quidam ordo invenitur. Sed si quis diligenter consideret in omnibus speciebus unius generis, semper inveniet unam alia perfectiorem, sicut in coloribus albedinem, et in animalibus hominem : et hoc ideo, quia quae formaliter differunt, secundum aliquam contrarietatem differunt; est enim contrarietas differentia secundum formam, ut Philosophus dicit in decimo *Metaphysicorum*; in contrariis autem semper est unum nobilius et aliud vilius, ut dicitur in primo *Physicorum*. Et haec est ratio, quia prima contrarietas est privatio et habitus, ut dicitur in decimo *Metaphysicorum*. Et propter hoc in octavo *Metaphysicorum* Philosophus dicit quod species rerum sunt sicut numeri qui specie diversificantur secundum additionem unius super alterum. Manifestum est autem quod quanto aliquid est perfectius, tanto propinquius est enti perfectissimo. Unde hanc differentiam ponit quantum ad intelligentiarum naturam quod illud esse intellectuale quod immediate sequitur causam primam, est intelligentia completa ultima completionem quantum ad esse causatum in potentia essendi et reliquis bonitatibus contrahentibus. Illud vero intellectuale quod est inferius in ordine intelligentiarum retinet quidem naturam et rationem intelligentiae, sed tamen est sub priori intelligentia in complemento naturae et virtute essendi et operandi, et in omnibus bonitatibus, sive perfectionibus. Quantum autem ad secundam differentiam quae est ex speciebus intelligibilibus, supponit quod intelligen-

(1) Lege : « aequo ».

tiae per quasdam species intelligibiles intelligant, quod hujusmodi intelligibiles species majorem habeant amplitudinem et universalitatem quam in inferioribus intelligentiis. Et hoc quidem ne etiam indiscussum dimittatur, manifestabitur infra in decima propositione, quae tota super hoc procedit.

Secundo ibi « et quia diversificantur » Removet quamdam dubitationem. Quia enim dixerat species intelligibiles et superioribus et inferioribus intelligentiis esse differentes, posset hoc alicui falsum videri propter hoc quod res intellecta est una. Et ideo ostendit quod hujusmodi species intelligibiles diversificentur. Et primo inducit ad hoc quoddam exemplum. Secundo ostendit differentiam, ibi. « Verumtamen quamvis diversificentur, etc. ». Circa primum considerandum est quod sicut supra dictum est, Platonici ponebant formas rerum separatas per quarum participationem intellectus fierent intelligentes actu, sicut per earum participationem materia corporalis consistit in hac vel in illa specie. Et idem sequitur si non ponamus plures formas separatas sed loco omnium illarum ponamus unam primam formam ex qua omnia deriventur, sicut supra dictum est, secundum sententiam Dyonisii, quam videtur sequi auctor hujus libri, nullam distinctionem ponens in esse divino. Sic igitur, cum intelligentiae sint diversae secundum essentiam, ut supra dictum est, oportet quod formae intelligibiles participatae, sint diversae, et differentes diversis intelligentiis, sicut et diversae formae participatae in hoc mundo sensibili inveniuntur secundum diversitatem individuorum participantium formas praedictas.

Deinde cum dicit « verumtamen quamvis »

Ostendit diversitatem in praedicto exemplo : quia formae sensibiles participatae in diversis individuis sunt formae individuatae et ab invicem sejunguntur ea sejunctione qua unum individuum sejungitur ab alio, ita quod ambae formae non pertinent ad existentiam unius rei sed diversarum. Non sic autem sejunguntur formae intelligibiles, ex eo quod sunt etiam in diversis intelligentiis, sive intellectibus, quia non efficiuntur per hoc formae individuales, sed retinent vim suae universitatis, inquantum quaelibet earum



in intellectu cui inest, causat universalem cognitionem ejusdem rei intellectae. Et hujus ratio ex supradictis apparet. Cum enim hujusmodi formae rerum sive sint divisim per se stantes, sive uniantur in uno primo habente esse universalissimum et divinum; manifestum est quod quanto magis appropinquatur ad hoc universalissimum esse formarum, tanto formae sunt universales. Et secundum hoc dixit quod formae participatae in superioribus intellectibus sunt universales; illud autem quod est infimum in rebus est materia corporalis, unde recipit homo formas ut particulares absque omni universalitate. Et hoc est quod dicit quod quamvis formae intelligibiles diversificentur in diversis intelligentiis, tamen non hoc modo dividuntur ab invicem, sicut dividuntur diversa individua in rebus sensibilibus, quia nihil habent nisi unum cum multitudine : unum quidem ex parte universalitatis, multitudinem autem secundum diversum modum participationis in diversis intellectibus. Et per hoc totaliter excluditur ratio Averrois volentis probare unitatem intellectus per unitatem intelligibilis formae. Existimavit enim, quod si formae intelligibiles sunt diversae in diversis intellectibus quod sint individuatae et intelligibiles in potentia et non in actu : quod per praemissa patet esse falsum.

Deinde cum dicit « et intelligentiae » Ponit secundam differentiam quae sequitur ex prima. Invenimus enim in quolibet rerum ordine quod id quod est in actu, agit in id quod est in potentia. Semper autem quod est perfectius comparatur ad minus perfectum ut actus ad potentiam : et ideo perfectiora in quolibet genere nata sunt agere in imperfectiora. Cum igitur superiores intelligentiae sint completiores in virtute in reliquis bonitatibus intelligentiis inferioribus, consequens est quod sicut prima causa influit in superiores intelligentiae influant in inferiores, et sic usque ad ultima.

---

## LECTIO V.

*Distinctionem tertii gradus entis, nempe animarum, ex distinctione superioris prosequitur.*

*Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas stantes, quae non destruuntur, illa ut sit necessarium iterare eas rursus alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declives et separabiles, sicut est anima: ipsa nempe est ex impressione intelligentiae secundae, quae sequitur esse causatum inferius. Et non multiplicatur anima, nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae: quod est quia esse animae habet finem: sed quod ex eo est inferius, est infinitum. Igitur animae quae sequuntur a chylis, idest intelligentiam ultimam, sunt completae, perfectae et paucae declinationis et separationis; et animae, quae sequuntur esse inferius, sunt incompletae et declinatione sub animabus primis et superioribus. Et animae superiores influunt bonitates, quas recipiunt ab intelligentia, super animas inferiores; et omnis anima recipiens ab intelligentia virtutem, plus est super impressionem fortior. Quia quod impressum est ab ea est fixum et stans, et est motus ejus motus aequalis et continuus. Et illa in qua est ex eo virtus intelligentiae minus est impressione sub animabus primis; et est quod ab ea impressum est debile, evanescentes, destructibile. Verumtamen, quamvis sit ita, tamen permanet impressio per generationem. Jam ergo ostensum est, quare factae sunt formae intelligibiles multae, et non est esse earum nisi unum simplex et quare factae sunt multae animae. Quarum quaedam sunt fortiores quibusdam, et esse earum est unum simplex, in quo non est diversitas.*

Postquam in praecedenti propositione manifestavit auctor distinctionem intelligentiarum, hic agit de distinctione animarum: quam quidem assignat secundum differentiam intelligentiarum eas quodammodo causantium secundum ejus positionem. Unde quod agitur de distinctione animarum, potest referri ad distinctionem intelligentiarum secundum quod distincto causarum manifestatur per distinctionem effectuum. Unde et in quibus-

dam libris haec non ponitur propositio per se, sed ad-  
jungitur copulato praecedentis propositionis : quod etiam  
apparet ex epilogo quod hic ponitur, quod commune est  
utrique propositioni. Est autem propositio talis : Intelli-  
gentiae superiores primae, imprimunt formas secundas  
stantes quae non destruuntur, ita ut non sit necessarium  
iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae impri-  
munt formas declives separabiles, ut est anima. Hinc au-  
tem propositioni Proculus ponit duas propositiones cor-  
respondentes : Omnis divinus intellectus participatus ab  
animabus divinis participatur. Et aliam quae talis est :  
Omnis intellectus participatus qui dicitur intellectualis, so-  
lum participatur ab animabus, noque divinis, neque factis  
in transmutatione intellectus et ignorantiae. Ad eviden-  
tiam autem hujus propositionis tria oportet considerare.  
Primo quidem impressionem animae. Secundo de distinc-  
tione animarum. Circa impressuonem enim animae, primo  
oportet considerare quomodo animae conveniat imprimi.  
Secundo a quo imprimatur. Quod autem animae conve-  
niat imprimi, manifeste apparet, si quis impressionis ra-  
tionem considerer; ad quam duo requiruntur. Primo qui-  
dem, ut quod est impressum, sit in aliquo existens. Se-  
cundo, ut non sit in eo superficialiter secundum extrinsecum  
contactum solum : sed sit intimum quasi penetrans in pro-  
fundum. Et haec duo conveniunt animae secundum propriam  
ejus rationem, ut dictum est supra in tertia propositione quod  
operatio propria animae est ut moveat corpora, eo quod  
operatio ipsius est infra operationem propriam intelligentiae,  
cujus est cognoscere res absque motu. Oportet autem prin-  
cipium motus applicari mobili, quod, ut probatur in VII  
*Physicorum*, movens et motum sunt simul. Unde animae  
secundum propriam rationem convenit in corpore mobili  
esse. Motus autem quo anima movet corpus, est motus  
viventis corporis : qui quidem non est a movente extrin-  
seco sicut motus violentus vel sicut motus levium et  
gravium a generante; sed est a movente intrinseco : unde  
res vivae dicuntur seipsas movere : et ideo oportet animam  
quae movet corpus, esse in corpore intrinsecus ei unitam;  
et propter hoc dicitur esse impressa. Si autem quaeratur a  
quo sit impressa, secundum opinionem auctoris hujus libri

impressa, est ab intelligentia; dicit enim : « ipsa namque »  
 scilicet anima inferior, « est ex impressione intelligentiae  
 secundae, « idest secundi ordinis intelligentiarum, « quae,  
 scilicet intelligentia secunda, sequitur esse creatum infe-  
 rius », idest in inferiori parte ipsius esse primi creati quod  
 est intelligentiarum. Vel hoc dicit « quae sequitur, etc. »  
 potest referri ad animam, quae est infra aeternitatem  
 intelligentiae, ut in secunda propositione dictum est. Sed  
 haec sententia non est usquequaque rata. Possumus enim  
 loqui de animae impressione dupliciter. Uno modo ex  
 parte ipsius animae impressae alio modo ex parte mate-  
 riae cui imprimatur. Et haec, quidem distinctio locum  
 habet in qualibet anima per se stante, qualis est quaelibet  
 anima intelligens ut infra patebit, quia esse substantiae  
 ejus non totaliter consistit in unione sui ad materiam cor-  
 poralem sicut esse animae non subsistentis, quales sunt  
 animae brutorum et plantarum : unde in his praedicta  
 distinctio necessaria non est, quia simul consideratur esse  
 talium animarum, et ex parte materiae recipientis et ex parte  
 ipsius animae. Si ergo loquamur de anima per se stante,  
 scilicet intellectuali quacumque sive coelesti (si ponantur  
 corpora animata secundum quod auctor hujus libri suppo-  
 nit) sive de anima humana ex parte ipsius animae; tunc  
 secundum radices propositionum plurimarum quas in mul-  
 tis auctor hujus libri sequitur, talis anima est ex  
 impressione intelligentiae : quia, sicut supra dictum est  
 in tertia propositione, Platonici posuerunt quod ab alio  
 principio causatur in aliqua re id quod est commune. et  
 ab alio inferiori principio id quod est magis proprium.  
 Secundum hoc igitur anima per se stans suum esse habet a  
 prima causa : quod autem sit intellectualis, et quod sit  
 anima, habet a secundis causis quae sunt intelligentiae.  
 Unde cum ad rationem animae pertineat quod sit cor-  
 pori impressa, consequens erit quod hic anima ab intelli-  
 gentia habeat scilicet quod sit corpori impressa. Sed quia,  
 sicut supra ostendimus, praedicta positio veritatem non  
 habet et contrariatur sententiae Aristotelis, oportet dicere  
 quod a prima causa a qua talis anima habet suum esse,  
 habeat etiam quod sit intellectualis, et quod sit anima, et  
 per consequens quod sit corpori impressa. Est ergo secun-

dum haec, anima non ex impressione intelligentiae, sed ex impressione causae primae. Si vero loquamur de anima ex parte susceptibilis cui imprimitur, sic quantum ad animam, esset similis ratio. Non enim natura coelestium corporum aliquo modo ab intelligentiis causatur : sed a causa prima a qua habent esse. Sed si loquamur de anima humana ex parte susceptibilis, sic aliquo modo est ex impressione intelligentiae, inquantum scilicet ipsum corpus humanum disponitur ad hoc quod sit susceptivum talis animae per virtutem coelestis corporis operantem in semine : ratio cujus dicitur quod homo generat hominem et sol. Corpora autem coelestia etiam secundum doctores fidei christianae, scilicet Augustinum et Gregorium, ponuntur a creaturis spiritualibus moveri, quae dicuntur angeli, sive intelligentiae, vel intellectus separati. Et ex hoc sequitur quod intelligentiae aliquid operantur ad hoc quod anima corpori imprimatur ex parte susceptibilis. Et per hunc modum potest dici quod aliae animae quae non sunt per se stantes, sunt ex impressione intelligentiarum et coelestium corporum.

Deinde restat considerandum de secundo, scilicet de distinctione animarum : et ponit eandem rationem distinctionis sive multiplicationis in animabus quam in intelligentiis posuerat. Sicut enim esse intelligentiae compositum est ex infinito et finito, inquantum esse ejus non est subsistens, sed participatum ab aliqua natura, ratione cujus potest distingui in multa ; ita etiam est et de esse animae : et haec est quod dicit : « Et non multiplicantur animae nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae : quod est quia esse animae habet finem, sed quod ex eo est inferius, est infinitum ». Infinitum autem dicit ipsam naturam participantem esse, quam vocat infinitum propter virtutem ad durandum esse in infinitum. Ipsum autem esse participatum vocat finitum : quia non participatur secundum totam infinitatem universalitatis suae, sed secundum modum naturae participantis. Est tamen advertendum, quod quia natura intelligentiae est penitus absoluta a corpore, distinctio intelligentiarum attenditur secundum gradum naturae propriae absque comparatione ad aliqua corpora. De ratione enim animae est, quod sit corpori im-



pressa. Et ideo distinctio animarum attenditur secundum comparisonem ad corpora animata. Unde si corpora animata sunt diversarum specierum, animae eis impressae erunt diversae secundum speciem, sicut oportet dicere, si corpora coelestia essent animata; si autem corpora animata sunt unius speciei, animae etiam impressae sunt unius speciei multiplicatae numero solo, sicut patet de animabus humanis. Deinde considerandum est tertium, scilicet differentia animarum distinctarum. Et ponit tres differentias : quarum prima accipitur secundum diversam perfectionem animarum. Dicit enim quod animae istae superiores, sicut sunt coelestium corporum, quae sequuntur intelligentiam quasi immediate post eam ordinatae, sunt completae, scilicet in perfectione naturae animalis. Et signum perfectionis ostendit subdens « paucae declinationis et separationis ». Dictum est enim supra in secunda propositione, quod anima inquantum deficit a complemento intelligentiae, appropinquat ad motum : et ideo quanto animae fuerint altiores et intelligentiae propinquiore, tanto minus habent de motu. Animae enim inferiores habent motum non solum quantum ad hoc quod movent corpus, sed etiam ad hoc quod non semper sunt conjunctae suis corporibus, et quod non semper intelligunt. Sed animae superiores semper sunt conjunctae suis corporibus, et semper sunt intelligentes; habent tamen de motu hoc quod semper moveant coelestia corpora : et ideo dicit quod sunt paucae declinationis, quia parum declinant ab immobilitate intelligentiae : et paucae separationis; quia parum in diversa separantur, et quandoque in hoc quandoque in illo inveniuntur, scilicet quantum ad solum motum localem coelestium corporum : inferiores vero animae deficiunt in complemento et paucitate declinationis seu separationis a superioribus animabus. Secunda differentia sumitur per influentiam animarum in invicem. Sicut enim supra dixit quod intelligentiae primae influunt supra secundas bonitates quas recipiunt a causa prima, ita nunc dicit quod superiores animae influunt bonitates quas recipiunt ab intelligentia super animas inferiores. Et utrobique est ratio eadem : quia quod est imperfectius, aptum est perfici a perfectiori, sicut potentia ab actu. Tertia differentia sumitur ex parte effectus. Sicut enim

de intelligentiis dicit quod superiores imprimunt nobiliores animas, ita nunc dicit de animabus quod anima superior recipiens virtutem immediate ab intelligentia, habet fortio-rem impressionem; quia semper causa superior vehementius agit, ut in prima propositione dictum est; et ideo id quod imprimitur a superiori anima in suo corpore est fixum et stans, idest firmum et immobile, et motus ejus est aequalis, idest uniformis et continuus, ut patet in corpore coelesti; anima vero inferior ad quam pertinet virtus intelligentiae mediante superiori anima, habet debiliorem impressionem in suum corpus, sicut causa inferior. Et ideo id quod imprimit corpori, sicut universalialia et hujusmodi, est debile propter passibilitatem corporis ab exteriori agente, evanescens, a principio interiori transmutatum, destructibile; quia finaliter totaliter desinit esse id quod ab anima in corpore efficitur. Et tamen corpus quodammodo participat sempiternitatem, scilicet secundum speciem; et hoc per generationem. In hoc autem melius sentit auctor hujus libri attribuens corruptibilitatem horum corporum debilitati impressionis ipsius animae, quam Platonici, qui posuerunt etiam animam humanam habere quoddam corpus incorruptibile sibi semper unitum. Patet etiam quod secundum sententiam hujus auctoris, quando anima humana fuerit perfecta per conjunctionem ad causam primam, poterit corpori suo imprimere vitam perpetuam: et secundum hoc fides catholica confitetur futuram vitam aeternam non solum in animabus, sed etiam in corporibus post resurrectionem.

Ultimo epilogat, quae in duabus propositionibus dicta sunt. Quae autem diximus de animabus coelorum, non asserendo diximus, sed aliorum opiniones recitando.

## LECTIO VI.

*De prima rerum causa, quod sit inenarrabilis,  
et quamobrem, aperitur.*

*Causa prima superior est omni narratione, et non deficiunt linguae a narratione ejus, nisi propter narrationem esse ipsius; quoniam ipsa est super omnem causam, et non narratur*

nisi per causas secundas, quae illuminantur a lumine causae primae. Quod est, quoniam causa prima non cessat illuminare causatum suum, et ipsa non illuminatur a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum sic, quod non est lumen, et quia nihil est superius ipsa : sed ipsa super omnia. Ex illo ergo facta est prima sola, cujus deficit narratio; et non est ita, nisi quia supra ipsam non est causa per quam cognoscatur : Omnis res non cognoscitur et narratur nisi ex ipsa causa sua. Cum ergo causa est tantum, et non est causatum, non scitur per causam primam, neque narratur, quoniam est superior narratione, neque consequitur eam loquela; quod est, quia narratio non fit nisi per loquelam, et loquela per intelligentiam, et intelligentia per cogitationem, et cogitatio per meditationem, et meditatio per sensum. Causa autem prima est supra res omnes, quoniam est causa eis. Propter illud fit ergo quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela : non est ergo narrabilis. Et dico iterum quod res aut est sensibilis, et cadit sub sensu : aut est meditabilis, et cadit sub meditatione : aut est fixa stans secundum dispositionem unam, et est intelligibilis : aut convertibilis, destructibilis, cadens sub generatione et corruptione, et est cadens sub cogitatione. Et causa prima est supra omnes res intelligibiles sempiternas, et supra res destructibiles : quapropter non cadunt super eam meditatio, neque sensus, neque intelligentia. Et ipsa quidem non signatur nisi a causa secunda, quae est intelligentia, et non nominatur nisi per nomen causati sui primi; verumtamen per modum sublimiorem et nobiliorem et meliorem, sicut ostendimus.

Postquam auctor hujus libri distinxit esse superius generaliter in tres gradus, quorum primus est supra aeternitatem, quod convenit causae primae; secundus cum aeternitate, quod convenit intelligentiae; tertius est infra aeternitatem et supra tempus, quod convenit animae; hic incipit prosecui de singulis gradibus. Et primo de causa prima. Secundo de intelligentia, in alia propositione. ibi, « Intelligentia et substantia, etc. ». Tertio de anima, decima-quarta propositione, ibi, « In omni anima, etc. ». De causa prima hoc est quod potissime scire possumus, quod omnem scientiam et locutionem nostram excedit. Ille enim

perfectissime Deum cognoscit, qui hoc de ipso tenet quod quicquid cogitari vel dici de eo potest, minus est eo quod Deus est. Unde Dyonisius dicit in X *Mysticae Theologicae*, quod homo melius suae cogitationis utitur Deo sicut omnino ignoto, eo quod nihil de eo cognoscit, cognoscens ipsum esse supra omnem mentem. Et ad hoc ostendendum inducitur haec propositio : Causa prima superior est narratione : per narrationem autem oportet affirmatio intelligi, quia quicquid de eo affirmamus, non convenit ei secundum quod a nobis significatur Nomina enim a nobis imposita significant per modum quo nos intelligimus : quem quidem modum in esse divinum transcendit. Unde Dyonisius dicit II cap. *Coelestis hierarchiae*, quod negationes in divinis sunt verae, affirmationes vero incompactae, vel inconvenientes. Hanc etiam propositionem Proculus ponit centesimavigesimatertia propositione sui libri, sub his verbis : Omne quod ens ipsum quidem propter supersubstantialem unionem indicibile est et incognoscibile omnibus secundis, a participantibus autem capibile est et cognoscibile : propter quod solum primum penitus ignotum tanquam ametechum (1) ens. Per hoc autem quod dicit quod ens intelligit omnem formam idealem secundum Platoniorum positiones, puta per se hominem, per se vitam et cetera huiusmodi, quae deos dicebant, ut supra dictum est : huiusmodi autem habent unitatem secundum ipsos supersubstantialem, quae extendunt omnia subjecta participari; et ideo dicit quod neque dici, neque cognosci potest unumquodque eorum ab inferioribus; sed a superioribus cognosci possunt : puta idea vitae cognosci potest ab idea entis. Et quamvis non possint perfecte cognosci vel dici ab inferioribus, aliququaliter tamen capi et cognosci possunt a participantibus, idest per participantia; sicut per ea quae participant vitam aliquid cognoscitur de ipsa vita : sed illud quod est primum simpliciter, quod secundum Platonicos est ipsa essentia bonitatis, est penitus ignotum, quia non habet aliquid supra quod possit ipsum cognoscere : et hoc signat cum dicitur ametechum, idest non post existens alicui. Et quia auctor hujus libri non concordat

(1) Ametechum, hoc est imparticipabile.

cum Platonicis in positione aliarum naturarum separatarum idealium, sed ponit solum primum, ut supra dictum est, ideo praetermissis aliis, de hac causa prima dicit, quod est superior narratione. Et causam assignat propter suam supersubstantialitatem, sicut et Proculus : et hoc est quod subdit in propositione, et cum deficiunt linguae a narratione ejus nisi propter narrationem non esse ipsius, quoniam ipsa est super omnem causam. Qualiter autem narretur dicit subdens : « et non narratur, nisi per causas secundas, quae illuminantur lumine causae primae ». Et hoc est idem quod Proculus dixit quod a participantibus capibile est et cognoscibile. Hoc autem quod dictum est in propositione probatur per hunc modum : tripliciter enim aliquid cognoscitur. Uno modo sicut effectus per causam : alio modo per seipsum : tertio modo per effectum. Primo ergo erit, quod causa prima non cognoscitur primo modo, scilicet per causam, cum dicit quod causa prima non cessat illuminare causatum suum, et ipsa non illuminatur lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum, supra quod non est lumen ». Ad cujus intellectum considerandum est, quod per lumen corruptibile visibilia sensibilibus cognoscuntur : unde illud per quod aliquid cognoscitur, per similitudinem dici potest lumen. Probat autem Philosophus in IX *Metaphysicorum*, quod unumquodque cognoscitur per id quod est in actu : et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius. Et quia effectus habet quod sit in actu per suam causam, inde est quod illuminatur et cognoscitur per suam causam. Causa autem prima est actus purus, nihil habens possibilitatis adjunctum : et ideo ipsa est lumen purum a quo omnia alia illuminantur et cognoscibilia redduntur. Et ex hoc concludit ulterius quod sola causa prima sic est prima, quod non potest narrari, quia non habet causam superiorem per quam narretur. Res enim consueverunt narrari per suas causas. Et qui a cognitione processit ad narrationem, ostendit consequenter quod causa prima cum sit supra cognitionem, oportet quod sit supra narrationem : et hoc ideo, quia narratio idest affirmatio fit per loquelam, scilicet per aliquem sermonem significativum; loquela autem est per intellectum, quia voces significativae sunt signa intellectuum. Intelligentia



autem fit per cognitionem, idest per rationem : et hoc est verum in hominibus qui ratiocinando perveniunt ad intellectum veritatis; et cogitatio per meditationem, idest per imaginationem et ceteras vires sensitivas inferiores, quae deserviunt rationi humanae. Et meditatio fit per sensum, quia phantasia est motus factus a sensu secundum actum, ut dicitur in libro II *De anima*; unde cum causa prima sit super omnes res excedit omnia praedicta. Et hoc etiam Dyonisius ponit I cap. *De divinis nominibus*, dicens : et neque sensus est ejus neque phantasia : quod ille nominat meditationem : neque opinio, quod iste nominat rationem : neque nomen quod ille nominat loquelam : neque sermo quod iste nominat narrationem : neque scientia quod ille nominat intelligentiam. Secundo vero erit quod non cognoscitur secundo modo, scilicet per se ipsam : et hoc probat per diversos modos cognitionum. Eorum enim quae per se cognoscuntur sensu, sicut res sensibiles; quaedam meditatione sive imaginatione, sicut res imaginabiles quae sensui subjacent; quaedam vero intellectu, sicut res necessariae et immobiles; quaedam vero ratione sive cogitatione, sicut res generabiles et corruptibiles : secundum quem modum Philosophus in VI *Ethicorum* dicit quod ratiocinativum est circa ea quae convenit aliter se habere. Unde, cum causa prima sit supra omne hujusmodi genus rerum, nullo istorum modorum cognosci potest. Hanc probationem inducit Proculus : nisi quod meditationem ponit loco cogitationis et opinionem loco meditationis. Et quidem circa hanc rationem manifestum est, quod causa prima est supra res sensibiles et imaginabiles et corruptibiles : sed quod sit supra res intelligibiles sempiternas, non est manifestum. Et haec probatio praetermittitur : sed Proculus probat per hoc quod omnis cognitio intellectualis vel rationalis est entium : illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens : et id in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu. Unde, cum causa prima sit supra ens, consequens quoque est quod causa prima sit supra res sempiternas. Causa autem prima secundum Platonicos quidem est supra ens inquantum essentia bonitatis et unitatis, quae est causa prima, excedit etiam ipsum ens

separatum, sicut supra dictum est : sed secundum rei veritatem causa prima est supra ens inquantum est ipsum esse infinitum : ens autem dicitur id quod finite participat esse, et hoc est proportionatum intellectui nostro. Cujus objectum est quod quid est, ut dicitur in tertio *De anima* : unde illud solum est capibile ab intellectu nostro, quod habet quidditatem participantem esse : sed Dei quidditas est ipsum esse, unde est supra intellectum. Et per hunc modum ducit hanc rationem Dionysius, I cap. *De divinis nominibus*, sic dicens : « Si cognitiones omnes existentium sunt, et si existentia finem habent, inquantum scilicet finite participant esse; qui est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus . Tertio, ostendit quomodo causa prima cognoscitur per effectum et dicit quod causa prima non signatur in his quae de ipsa dicuntur nisi ex causa secunda quae est intelligentia : sic enim loquimur de Deo quasi de quadam substantia intelligente : et hoc ideo, quia intelligentia est suum causatum primum, unde est Deo simillima et per ipsum maxime cognosci potest : sed tamen non sufficienter cognoscitur per eam, quia illud quod est intelligentia est in causa prima altiori modo : causa autem excedens effectum non sufficienter cognosci potest per suum effectum. Sic ergo patet quod causa prima superior est narratione, quia neque per causam, neque per seipsum, neque per effectum sufficienter cognosci aut dici potest.

## LECTIO VII.

*Quomodo intelligentia id quod supra se, et id quod infra se est, cognoscat.*

*Intelligentia est substantia quae non dividitur. Quod est, quia, si non est magnitudine, neque corpus neque moretur, tunc proculdubio non dividitur. Et iterum omne divisibile non dividitur nisi aut in multitudinem, aut in magnitudinem, aut in motum suum. Cum ergo res est secundum hanc dispositionem, tunc est sub tempore, et intelligentia quidem non est cum tempore,*

*immo est cum aeternitate: quapropter facta est altior et superior omni corpore, omni tempore et omni multitudine. Quod si inveniatur in ea multitudo aliqua, non invenitur multitudo, nisi quod sit res existens una. Cum ergo intelligentia sit secundum hunc modum, divisionem penitus non recipit. Et significatio quidem illius est reditio sui super essentiam suam, scilicet quae non extenditur cum re extensa aliqua dimensione, ita ut sit una, suarum extremitatum secunda ab alia. Quod est, quia cum vult scientiam rei corporalis, non extenditur cum ea, sed ipsa stat fixa, secundum suam dispositionem, quoniam est forma a qua non pertransit aliquid. Et corpora quidem non sunt ita. Et significatio quod intelligentia non est corpus, est, quia nec dividitur ejus substantia, et operatio ejus, et utraeque sunt res una. Et intelligentia quidem est multa, propter bonitates, quae adveniunt ei a causa prima; et ipsa, quamvis multiplicetur per hunc modum, tamen quia appropinquat uni, fit unum et non dividitur. Et ita intelligentia quidem non recipit divisionem, quoniam est primum creatum quod creatum est a prima causa et unitas est dignior quam divisio. Jam ergo verificatum est quod intelligentia substantia est quae non est cum magnitudine, neque corpus, neque movetur per aliquem modum motus corporei; quapropter facta est supra tempus et cum aeternitate, sicut ostendimus.*

. Postquam de priori gradu superiore esse, scilicet primam causam dixit enarrabilem esse, nunc accedit ad secundum gradum, scilicet ad intelligentias. Et primo determinat de intelligentia quantum ad sui substantiam. Secundo quantum ad ejus cognitionem, octava propositione, ibi, « Omnis intelligentia scit, etc. ». Circa primum sciendum est quod ea quae sunt superioris ordinis cognosci non possunt sufficienter per ea quae sunt ordinis inferioris, eo quod superiora excedunt inferiorum modum et virtutem. Quia vero humana cognitio a sensu initium sumit, ea quae nostris sensibus offeruntur cognoscere sufficienter possumus: sed ex his in superiorum cognitionem pervenire non possumus, nisi secundum ea quae ex sensibus nobis notis habent omnia. Ea vero quae totaliter nostris sensibus offeruntur, sunt inferiora corpora, cum quibus superiora corpora in essentiae specie non conveniunt nec in naturae

conditione : conveniunt autem in ratione quantitatis luminis et eorum quae ad haec sequuntur. Et ideo pertingere possumus ad cognoscendum de superioribus corporibus et claritatem ipsorum, inquantum sunt nobis visibilia, et quantitatem magnitudinis et motus ipsorum et figuram, et etiam gradus ipsorum secundum motum quo conveniunt in genere cum inferioribus corporibus, propriam autem naturam ipsorum secundum rationem speciei scire non possumus nisi per negationem, inquantum transcendit inferiorum corporum naturam. Unde Aristoteles in primo *De coelo*, et inde probat coeleste corpus non esse neque grave, neque leve, neque generabile, neque corruptibile. Sed licet intelligentia transcendat totum ordinem corporalium rerum : quia tamen sua quidditas vel essentia non est ipsum suum esse, sed est res subsistens in suo esse participato, ideo quodammodo convenit in genere cum corporibus, quae etiam in suo esse subsistunt; et sic secundum logicam intensionem videtur quod ponatur in genere substantiae. Et ideo intelligentia quidem notificari potest enarrative sive affirmative quantum ad suum genus, ut dicatur esse substantia : sed quantum ad differentiam specificam enarrari non potest, sed oportet quod per negationem nobis notificetur, inquantum transcendit totum ordinem corporalium rerum, quibus convenit diversitas. Et ideo notificans intelligentiae essentiam, prout a nobis notificari potest, proponit hanc propositionem « Intelligentia est substantia quae non dividitur ». Causa autem prima non est natura subsistens in suo esse, quasi participato; sed potius est ipsum esse subsistens; et ideo est super-substantialis, et simpliciter inenarrabilis. Ponit autem et Proculus in suo libro hanc propositionem et sub his verbis. Omnis intellectus impartibilis est substantia. Quod autem dictum est, probatur per divisionem : et quantum ex verbis hic positis apparet, praemittitur duplex divisio. Quarum prima est ex parte ipsius rei dividendae, quae habet magnitudinem stantem et quantitatem fluentem, sicut est in tempore et motu. Et hoc est quod dicit, « quod est, quia si non est cum magnitudine neque habet corpus neque motum, tunc proculdubio non dividitur ». Per hoc enim quod dicit, si non est cum magnitudine neque

corpus, excludit magnitudinem stantem, idest habentem situm. Et dicit, neque cum magnitudine, neque corpus, quia corpus est magnitudo completa divisibile secundum divisionem omnium dimensionum : superficies autem et linea sunt magnitudines incompletae secundum unam vel duas partes. Vel hoc quod dicit, si non est cum magnitudine, ponitur ad excludendum ea quae sunt quanta per accidens, sicut albedo et similia. Aliam divisionem ponit ex parte ipsius divisionis. Et dicit quod omne quod dividitur, vel dividitur secundum multitudinem, idest secundum quantitatem discretam, sed secundum magnitudinem, quae est divisio secundum quantitatem continuam habentem situm, vel secundum motum, quae est divisio quantitatis continuae non habentis situm. Eadem est divisio temporis et motus, ut probatur in VII *Physicorum* : et ideo in quibus non est divisio secundum magnitudinem, non est divisio secundum multitudinem. In his autem divisionibus positis ostendit quod nullo praedictorum modorum intelligentia dividitur : et videtur esse probatio talis. Omne quod dividitur, dividitur in tempore, est enim divisio quidam motus ab unitate in multitudinem. Sed intelligentia non est in tempore, sed est in aeternitate totaliter, ut supra habitum est in secunda propositione : ergo excedit omnem praedictum divisionis modum. Et haec quidem est expositio hujus probationis secundum quod ex verbis hic positis apparet. Sed sciendum est, verba hic posita ex vitio translationis esse corrupta, ut patet per *Litteram* Proculi, quae talis est : Si enim est sine magnitudine et incorporeus et immobilis et impartibilis est. Quod vero sequitur, non inducitur per modum alterius divisionis, sed per modum probationis : sic enim subdit. Esse enim qualitercumque partibile, aut secundum multitudinem, aut secundum magnitudinem, aut secundum operationes. Nam addit in tempore latas : quasi dicat : omnes operationes partibiles sunt in tempore; et subdit : intellectus autem secundum omnia est aeternalis, et ultra corpora et unita est quae in ipso multitudo impartibilis; ergo et singulare praedictorum supra positorum erit. Et primo prosequitur de incorporeitate, sic dicens : Quod quidem igitur incorporeus sit intellectus quo ad ipsum, conversio manifestat : est autem



conversio intellectus ad seipsum in hoc quod seipsum intelligit. Corporum enim nullum ad seipsum conversivum est, incorporeum est. Quod sic probat : Nullam enim corporeum ad seipsum natum est converti. Si enim quod convertitur ad aliquid copulatur illi ad quod convertitur, ad aliquid copulatur illi ad quod convertitur, palam itaque, quia et omnes partes corporis ejus quod ad seipsum convertitur, ad omnes copulabuntur : quod est impossibile in omnibus partibilibus propter partium separationem aliis earum alibi jacentibus. Et hic quidem probatio subditur satis confuse, cum dicitur : « Et significatio quidem illius », scilicet quod intelligentia non sit corpus, « est reductio super essentiam suam », idest quia convertitur super seipsam intelligendo se : quod convenit sibi, quia non est corpus vel magnitudo habens unam partem ab alia distantem. Et hoc est quod subdit, scilicet quod non extenditur extensione, scilicet magnitudinis, cum re extensa, idest magnitudinem habente, ita quod sit una suarum extremitatum secunda ab alia, idest ordine situs ab alia distincta. Et quia posset aliquis credere quod intelligentia extenderetur intelligendo corpora quasi contingendo ipsa, hoc excludit subdens, quod est, quia quando vult scientiam rei corporalis non extenditur cum ea », ut scilicet sua magnitudine, magnitudinem intelligat, sicut Empedocles voluit : « sed ipsa stat fixa secundum suam dispositionem », idest non distrahitur in diversas partes. Et hoc probat per hoc quod subdit, « quoniam est forma, a qua non pertransit aliquid ». Magnitudo enim non est nisi in materia; sed intelligentia est forma immaterialis a qua aliquid non pertransit, vel quia una pars ejus non distat ab alia, vel quia licet sit indivisibilis, nihil de re habente magnitudinem praeterit ejus cognitioni. Subdit autem, « et corpora quidem non sunt ita », ex quo concludi potest quod intelligentia non sit corpus. Deinde secundum quod apparet ex verbis hic positis inducitur alia probatio ad ostendendum quod intelligentia non sit corpus : quia scilicet tam ejus substantia quam ejus operatio est indivisibilis, et utraque habet unitatem indivisibilitatis : quod in corporibus esse non potest : nam corpus, et secundum substantiam suam divi-

ditur divisione magnitudinis et secundum operationem suam dividitur divisione temporis, quorum neutrum convenit intelligentiae. Sed in libro Proculi inducitur hoc ad probandum aliud membrum, scilicet ad ostendendum quod intelligentia non dividitur secundum motum. Dicit enim sic : Quod autem intellectus sit aeternalis manifestat operationis ad substantiam identitas. Et est virtus probationis hujus, quia res illa cui sua operatio accidentaliter advenit, secundum illam operationem variationem recipit, ut quandoque operetur et quandoque non operetur, vel quando magis quandoque minus operetur : res autem illa cui convenit sua operatio secundum suam essentiam, invariabiliter operatur. Et talis est intelligentia cui convenit intellectualis operatio secundum naturam suae essentiae. Deinde ostendit tertium membrum, scilicet quod intelligentia non dividatur secundum multitudinem. Et ad hoc manifestandum inducit quod oportet aliquam multitudinem in intelligentia ponere : proveniunt enim bonitates multae a causa prima. Cujus multiplicationis ratio est, quia intelligentia non potest attingere ad simplicitatem unitatis primae causae; et ideo perfectio bonitatis quae in prima causa est unita et simplex multiplicatur in intelligentia in plures bonitates. Et tamen quamvis sit multitudo bonitatum in intelligentia tamen ista multa indivisibiliter sibi invicem cohaerent. Non enim potest esse quod retineat esse et amittat vitam, vel quod retineat vitam et amittat cognitionem, sicut accidit in istis inferioribus. Et hoc ideo, quia cum intelligentia sit primum causatum, propinquissima est primae causae : et ideo quae sunt in intelligentia nobilissimo modo conveniunt ei post primam causam : unitas autem et indivisibilitas nobilior est quam divisio, unde intelligentia indivisibiliter habet multitudinem bonitatum quas participat a causa prima. Et ad id idem etiam redit probatio quam Proculus inducit. Ultimo autem concludit propositum quasi jam probatum cum dicit, « Jam ergo verificatum est, etc. ».

---

## LECTIO VIII.

*Quomodo intelligentia id quod supra se, ei id quod infra se est, cognoscat.*

Omnis intelligentia scit quod est supra se, et quod est sub se; verumtamen scit quod est sub se, quoniam est causa ei: et scit quod est supra se, quoniam acquirit bonitates ab eo. Et intelligentia quidem haec est substantia intelligibilis: ergo secundum modum suae substantiae scit res quas acquirit desuper, et res quibus est causa. Ergo ipsa discernit quod est sub ea, et quod est supra eam: et scit quod illud quod est supra se est causa ei; et quod est sub ea, est causatum ab eo: et cognoscit causam suam et causatum suum per modum qui est causa ejus, scilicet per modum substantiae suae, et sui esse. Et similiter omnis sciens non scit rem meliorem et rem inferiorem et deteriore, nisi secundum modum suae substantiae et sui esse; non secundum modum secundum quem res sunt. Et si hoc ita est, tunc proculdubio bonitates, quae descendunt super intelligentiam a causa prima, sunt intelligibiles in ea: et similiter res corporae sensibiles sunt in intelligentia intelligibiles: quod est, quoniam res, quae sunt in intelligentia, non sunt impressiones ipsae, immo sunt causae impressionum. Et significatio illius est, quod intelligentia ipsa est causa rerum, quae sunt sub ea, per hoc quod est intelligentia tantum. Si ergo intelligentia est causa rerum, per hoc quod est intelligentia, et sub ea sunt per virtutem intelligibilem; tunc proculdubio causae rerum sunt intelligibiles etiam. Jam ergo manifestum est, quod res supra intelligentiam et sub ea sunt per virtutem intelligibilem, et similiter res corporeae cuius intelligentia sunt intelligibiles, et res intelligibiles intelligentia sunt intelligibiles, quo-

*niam ipsa est causa earum, et quia ipsa non apprehendit nisi per modum suae substantiae, et ipsa, quia est intelligentia, apprehendit res apprehensione intelligibili, sive intelligibiles sint res, sive corporae.*

Posita notificatione intelligentiae, quantum ad ejus substantiam, hic incipit manifestare cognitionem ipsius. Et primo declarat modum quomodo cognoscat alia a se. Secundo quomodo cognoscit seipsam : et hoc decimatertia propositione, ibi, « Omnis intelligentia intelligit per essentiam suam, etc ». Circa primum tria facit. Primo declarat modum quo cognoscit intelligenda et superiora et inferiora. Secundo ostendit quid sit ea superius, nona propositione, ibi, « Omnis intelligentiae fixio etc. ». Tertio ostendit quomodo se habeat in cognitione inferiorum, ibi, « Omnis intelligentia est plena formis » decima propositione. Ad declarandum igitur modum quomodo intelligentia cognoscat et superiora et inferiora, ponit talem propositionem : Omnis intelligentia scit quod est supra se, et quod est sub se : scit quod est sub se, quoniam est causa ei; et scit quod est supra se, quia acquirit bonitates ab eo. Cujus quidem propositionis ratio quantum ad superficiem videtur esse quod causalitas sit intelligentiae ratio intelligendi. Et hoc quidem si ratione consideretur, non habet veritatem, neque quantum ad id a quo causatur intelligentia, neque quantum ad ea quae causat : non enim causatur a sua causa per suam scientiam, sed potius per scientiam causae causantis ipsam. Ea vero quae sub se sunt, quamvis intelligentia causet per suam scientiam, non tamen ideo scit ea quia causat ea. Verus autem intellectus hujus propositionis est sic accipiendus. Manifestum est enim quod in ordine rerum causa altiorem gradum obtinet quam causatum : si igitur aliquid sit et causa et causatum, medium gradum obtinet inter utrumque : et hujusmodi est intelligentia. Nam ipsa causatur a causa prima, et est infra eam : causat autem quodammodo ea quae sunt sub ipsa, ut in tertia propositione est expositum, et ita est supra ea. Vult ergo dicere quod secundum gradum suum quo est causa et causatum,

medio modo se habet in intelligendo. Nam intelligit id quod est supra se inferiori modo quam illud sit in seipso : quae autem sunt infra se, intelligit altiori modo quam sint in seipsis. Et in hoc etiam sensu inducitur in libro Proculi centesimaseptuagesimatertia propositio quae talis est : Omnis intellectus intellectualiter est et quae ante ipsum et quae post ipsum : quia scilicet tam superiora quam inferiora sunt in intellectu secundum modum ejus, idest intellectualiter. Et ad hunc etiam sensum inducitur hic propositio. Dicit enim quod intelligentia quidem est substantia intelligibilis, quia scilicet esse intelligibile contingit (1) ei ratione suae essentiae; ergo et secundum modum suae substantiae, sicut res quas acquirit desuper et res quibus est causa. Et hujus ratio est, quia unaquaeque res operatur secundum modum formae suae quae est operationis principium, sicut calidum calefacit secundum modum sui caloris : unde oportet quod omne cognoscens cognoscat secundum formam quae est cognitionis principium, scilicet secundum similitudinem rei cognitae, quae quidem est in cognoscente secundum modum substantiae ejus. Unde oportet quod omne cognoscens secundum modum suae substantiae sit causa et causatum, erit ipsa quasi quidam terminus vel limes determinans, sive distinguens superiora ab inferioribus; ita scilicet quod superiora cognoscit per modum suae substantiae inferiori modo quam res superior sit in seipsa: inferiora vero cognoscit altiori modo quam sint in seipsis. Quod quidem est intelligendum ut modus cognitionis accipiatur ex parte cognoscentis : quia scilicet quamvis causa prima sit superintellectualis, intelligentia non cognoscit eam superintellectualiter, sed intellectualiter : et similiter quamvis corpora sint materialia et sensibilia in seipsis, intelligentia tamen non cognoscit ea sensibilter et materialiter, sed intellectualiter. Si vero accipiatur modus cognitionis ex parte rei cognitae, sic cognoscit unumquodque prout est in seipso; cognoscit enim intelligentia quod causa prima est superintellectualiter in seipsa, et quod res corporales habent in seipsis esse materiale et sensibile. Ex his patet intellectus omnium rerum quae hic dicuntur.



## LECTIO IX

*Quod ex causa prima habet intelligentia virtutem  
regendi res, et continendi.*

Omnis intelligentiae fixio et essentia ejus est per bonitatem puram, quae est causa prima. Et virtus quaedam intelligentiae primae est vehementioris unitatis quam res secundae, quae sunt post eam, quoniam ipsae non accipiunt cognitionem ejus, et non est facta ita, nisi quia causa est ei quod est sub ea. Et significatio ejus est illud, cujus rememoramur, quia intelligentia est regens omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam, quae est in ea, et per eam retinet res, quoniam per eam est causa rerum, et ipsa retinet omnes res quae sunt sub ea, et comprehendit eas. Quod est, quoniam omne quod est principium rebus et causa eis, est retinens illas res, et regens eas, et non evadit ab ea ex ipsis aliquid propter virtutem suam alteram. Ergo intelligentia est princeps rerum, quae sunt sub ea, et retinens eas et regens eas, sicut natura regit res quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae, quia similiter intelligentia regit naturam per virtutem divinam. Et intelligentia quidem non facta est retinens res quae sunt post eam, et regens eas et suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae res non sunt virtus substantialis ei, immo ipsa est virtus virtutum substantialium, quoniam est causa eis. Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam. Quod est, quia natura continet generationem, et anima continet naturam, et intelligentia continet animam; ergo intelligentia continet omnes res; et non est facta intelligentia ita, nisi propter causam primam, quae supereminet omnibus rebus, quoniam est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquis rebus.

Et causa quidem prima non est intelligentia, neque anima, neque natura; immo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res; verum tamen est causans intelligentiam absque medio, et causans animam et natu-

*ram et reliquas res mediante intelligentia. Et scientia quidem divina non est sicut scientia intelligibilis, neque sicut scientia animae; immo est supra scientiam intelligentiae et scientiam animae, quoniam est causans ipsas. Et quidem virtus divina est supra omnem virtutem intelligibilem et animalem et naturalem, quoniam est causa omni virtuti. Et intelligentia quidem est habens ylcachim, quoniam est esse et forma, et similiter anima est habens ylcachim; et natura est habens ylcachim; et causae quidem primae non est ylcachim, quoniam ipsa est tantum esse.*

*Quod si dixerit aliquis necesse est quod sit ylcachim, dicemus ylcachi idest suum esse ei infinitum, et individuum suum est bonitas sua cura influens super intelligentias omnes bonitates et super reliquas res mediante ea.*

Postquam posuit modum quomodo intelligentia cognoscit quod supra se est, et id quod sub ipsa est, hic ostendit quid sit supra ipsam, inducens propositionem ad manifestandum quod intelligentia dependet ex causa prima, quae talis est: « Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est per causam primam ». Hanc autem propositionem Proculus ponit; sed universalius dicit decima-septima propositione sui libri: omnium entium principium, et causa prima, bonum est. Idem autem figurat in hac propositione quod dicitur, bonitas pura, et quod in propositione Proculi dicitur bonum: bonitas enim pura dicitur bonitas non participata; scilicet ipsa essentia bonitatis subsistens, quam Platonici vocabant ipsum bonum: quod quidem essentialiter et pure et per se bonum oportet quod sit prima causa omnium: quia, ut Proculus probat, semper causa est melior causato: Unde oportet id quod est prima causa esse optimum: hoc autem est id quod est ipsa bonitatis essentia: unde oportet id quod est essentialiter bonum esse primam omnium causam. Et hoc est quod Dionysius dicit I cap. *De divinis nominibus*: « quoniam autem Deus est ipsa bonitas essentia, per ipsum suum esse omnium est existentium causa ». Unde et intelligentiae quae habent esse et bonitatem participatam, oportet quod dependeant a Deo, qui est ipsa bonitas pura, sicut effectus a causa. Et hoc est quod dicit quod intelligentiae fixio

et essentia est per bonitatem puram : quia scilicet intelligentia ex prima bonitate habet esse fixum, idest immobiliter permanens. Hoc autem probatur dupliciter. Primo quidem per effectum ipsius intelligentiae. Et consistit vis suae probationis in hoc : quod si alicujus rei propria operatio inveniatur in re alia, oportet ex necessitate quod res illa habeat ex participatione alterius hanc operationem, sicut effectus habet aliquid a causa; quia si ferrum ignitum faciat propriam operationem ignis comburendo, oportet dicere quod hoc ferrum habeat ab igne, sicut effectus a causa. Est autem propria operatio ipsius Dei quod sit naturalis causa regitiva omnium, ut in tertia propositione habitum est : unde ad hanc operationem nihil pertingere potest nisi inquantum participat illud a prima causa sicut effectus ejus. Quia vero causa prima est maxime una; quanto aliqua res fuerit magis simplex et una, tanto magis appropinquat ad causam primam et magis participat propriam operationem ejus. Intelligentiae vero sunt majoris bonitatis et simplicitatis quam res inferiores : cujus signum est, quia quaecumque sunt infra intelligentiam habentia cognoscitivam virtutem non possunt attingere ad cognoscendam intelligentiae substantiam propter excessum simplicitatis ipsius, per quam etiam rationem sensus corporeus deficit a cognitione rei intelligibilis. Et quod sit simplicior, hoc manifestatur, quia est causa rerum inferiorum per modum quod supra dictum est in tertia propositione. Et hoc manifestatur per id quod subsequitur : « quia intelligentia regit omnes res quae sunt sub ea per virtutem divinam, quae est in ea ». Intelligitur autem in regimine ordinatio et motio inferiorum ad finem : et per hujus virtutem divinam in se existentem retinet et conservat res ab impedimentis sui regiminis; haec enim duo, scilicet regere et retinere, sunt propriae causae in comparatione ad effectum; ideo ergo intelligentia per virtutem divinam regit res et retinet eas, quia per ipsam est causa earum. Quomodo autem retineat res inferiores, manifestat per hoc quod subdit, quod ipsa retinet causas omnes quae sub ea sunt et comprehendit eas, imprimendo scilicet eis virtutem suam; non enim est causa omnium inferiorum immediate, nisi mediantibus causis inferioribus. Hoc autem quod dixerat probat conse-

quenter per hoc, quia omne quod est principium in rebus et causa eis, retinet illas res et regit eas, ut dictum est; et nihil eorum quae sunt alicui causae possunt eximi a regimine suae causae per aliquam virtutem extraneam. Et ideo cum intelligentia sit prima rerum inferiorum, et per consequens causa eorum per modum praemissum, consequens est quod habeat respectu inferiorum quasi officium principis in retinendo et regendo. Sic enim videmus quod etiam ea quae sunt infra intelligentiam habent virtutem regitivam per virtutem intelligentiae, sicut per naturam quae est principium motus in rebus naturalibus reguntur et retinentur ea quae subsunt naturae. Unde similiter intelligentia regit naturam et alia quae sibi subsunt per virtutem divinam. Sic ergo ex superioribus probatum est quod intelligentia, quia princeps, regit et retinet inferiora per virtutem superioris causae; et hoc ideo, quia ipsa est causa earum. Et quod sit causa, procedit ex hoc quod est vehementioris unitatis. Sed quomodo ex hoc quod est causa, sequatur quod retineat causata et regat, nondum erat probatum; et ideo hujus probationem subdit: « et intelligentia quidem non est facta retinens res quae sunt post ipsam et regens eas et suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae non sunt virtutis substantialis ipsi, immo ipsa est virtus virtutum substantialium quoniam est causa eis ».

Cujus probationis haec virtus est, quia unaquaeque res regitur et conservatur per aliquam virtutem suam per quam aliquod operatur ad finem et impedimentis resistit: sed virtus causati dependet ex virtute causae et non e converso. Cum enim virtus sit operandi principium in unoquoque, necesse est quod illud sit virtus virtutis alicujus rei a quo habet ut sit operandi principium. Dictum est autem in prima propositione quod causa inferior operatur per virtutem causae superioris: unde virtus virtutis causae inferioris. Et per hunc modum dicit quod virtus ubi intelligentiae est virtus virtutum substantialium, idest virtutum quae sunt propriae substantiis inferiorum rerum. Sic igitur patet quod intelligentia regit et retinet res inferiores, virtutem suam expandens super eas ex hoc quod est causa eis. Quae autem sunt infe-

rora quae regit, ostendit subdens quod intelligentia comprehendit generata, idest continet sub se sicut effectus quos regit et retinet, res generabiles et corporales et naturam quae est principium motus in ipsis et invenitur primo in primo corporum; et comprehendit etiam horizontem naturae, scilicet animam. Dictum est enim supra in decima propositione quod anima est in horizonte aeternitatis et pars temporis existens in aeternitate et supra tempus, quia ipsa est supra naturam quae est principium motus quia tempore mensuratur. Quod autem intelligentia comprehendat omnia supradicta, probat per hoc quod natura continet generationem et res generatas tamquam principium generationis existens: particularis quidem natura generationis particularis: universalis autem natura quae est in corpore coelesti, comprehendit universaliter omnem generationem, sicut suum effectum. Anima vero continet naturam: quia secundum opinionem ponentium corpora coelestia animata quam auctor hujus libri supponit, anima est principium motus primi corporis et consequenter omnium motuum naturalium, ut in tertia propositione habitum est. Et iterum intelligentia continet animam, quia anima ab intelligentia anticipat intelligibilem operationem sicut in eadem propositione dictum est. Unde concludit quod intelligentia continet omnes res: quia quicquid continetur a contento, continetur a continente. Et recipit (1) causam, quare hoc conveniat intelligentiae, scilicet propter virtutem causae primae cujus est proprium supereminere omnibus non per virtutem alterius, sed per virtutem propriam: ipsa enim per suam virtutem divinam est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquarum rerum, scilicet generabilium et corruptibilium. Sic igitur ostensum est quod intelligentia dependet a causa prima per hoc quod ab ea habet virtutem universalem continendi inferiora.

Secundo ibi « et causa quidem ».

Ostendit idem ex conditione causae primae, demonstratione ostendente propter quid. Nam praedicta probatio fuit magis per signum. Et primo ponit probationem. Secundo excludit objectionem, ibi, « Quod si dixerit aliquis ». Dicit

(1) Lege « repetit. »



ergo primo, quasi proponens quod probare intendit. quod causa prima non est intelligentia nec est anima nec natura : sed est supra omnia ista quasi creatrix earum cum quodam ordine : nam intelligentia causatur immediate a causa prima; animam vero et naturam et reliquas res mediante intelligentia. Quod intelligendum est sicut supra dictum est in tertia propositione : non quod esse eorum sit causatum ab intelligentia : sed quia ista secundum suam essentiam sunt creata solum a causa prima; per intelligentiam vero sortiuntur quasdam perfectiones superadditas. Hoc autem quod causa prima causat omnia praedicta. incipit probare, ibi, « Et scientia quidem divina ». Ad cujus probationis intellectum sciendum quod perfectionum pervenientium in rebus a causa prima, aliud est quod pervenit ad omnia etiam usque ad generabilia et corruptibilia, scilicet esse : aliud autem est quod non pervenit ad effectus inquantum effectus sunt, sed solum quantum ad causas inquantum causae sunt, scilicet virtus; unde participatio virtutis pervenit usque ad naturam quae habet rationem principii. Aliud vero est quod pervenit usque ad animam intellectualem, scilicet scientia : quae tamen inferiori modo est in anima quam in intelligentia. Nam intelligentiae convenit sine motu inquantum apprehendit intuitive; animae vero convenit cum quodam motu quo ex uno procedit ad aliud. Sic igitur ad intelligentiam et animam pervenit esse et virtus et scientia; ad naturam esse et virtus; ad generata esse tantum. Sic igitur causa prima est causa omnis scientiae et virtutis et totius esse : consequens igitur est ut ab ipsa omnia causentur. Quod autem sit omnium horum causa. probat per hoc quod id quod est principium et excellentissimum in unoquoque ordine, est causa omnium consequentium in ordine illo : sed causa prima habet scientiam excellentiorem omni scientia et virtutem excellentiorem omni virtute et esse excellentius omni esse. Est igitur causa omnis scientiae et virtutis et esse : et ex hoc sequitur quod sit creatrix et intelligentiae et animae et naturae et reliquorum. Primo ergo manifestat de scientia : et dicit quod scientia divina non est sicut scientia intelligentiae, quia scientia intelligentiae est per participationem rei intellectae : et multominus est sicut scientia animalis :

quia non solum est per participationem rei intellectae, sed per participationem luminis intellectualis ab intellectu mobiliter se habens circa scientiam. Immo scientia divina est supra scientiam intelligentiae, et supra scientiam animae : quia immobiliter et absque omni participatione intellectualis luminis vel rei intellectae habet scientiam intellectualem essentialem per suam essentiam cognoscens res. Et hoc ideo est quia ipsa est creatrix omnis scientiae, unde oportet quod sit causa scientiae superiorum. Idem autem prosequitur de virtute et dicit quod virtus divina est supra omnem virtutem intellectualem et animalem et naturalem, quia et anima et natura habent virtutem participatam ab aliquo : sicut virtus causae secundae participatur a virtute causae primae, quae non est participata ab aliquo, sed ipsa est causa omnis virtutis. Similiter etiam prosequitur quantum ad esse, ostendens quod causa prima habet altiori modo esse quam alia. Nam intelligentia habet ylcachim, idest aliquid materiale vel ad modum materiae se habens : dicitur enim ylcachim ab yle quod est materia. Et quomodo hoc sit, exponit subdens, quoniam ylcachim est esse et forma : quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens et immaterialis : sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum et ut materia ad formam. Et similiter in anima est habens ylcachim : non solum ipsam formam subsistentem : sed etiam ipsum corpus, cuius est forma. Similiter etiam natura est habens ylcachim : quia corpus naturale est compositum materia et forma. Causa autem prima nullo modo habet ylcachim : quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse primum, et per consequens bonitas pura : quia unumquodque inquantum est ens, est bonum. Oportet autem quod omne participatum derivetur ab eo qui pure subsistit per essentiam suam. Unde relinquitur quod esse intelligentiae et omnium entium sit a bonitate pura causae primae. Sic igitur patet ratio quare supra dixit quod causa prima non est intelligentia nec anima nec natura : quia ejus excellentia excedit scientiam intelligen-

tiae, et naturae et animae, et ejus virtus excedit omnem virtutem, et ejus esse omne esse.

Secundo ibi « quod si dixerit ».

Excludit quamdam objectionem. Posset enim aliquis dicere, quod causa prima sit esse tantum quod sit esse commune quod de omnibus potest praedicari : et quod non sit aliquid individualiter ens ab aliis distinctum : id enim quod est commune non individuatur nisi per hoc quod in alio recipitur. Causa autem prima est aliquid individuale distinctum ab aliis; alioquin non haberet operationem aliquam: universalium enim non est nec agere nec pati : ergo videtur quod necesse sit dicere causam primam habere ylcachim, idest aliquid esse recipiens. Sed ad hoc respondet quod ipsa infinitas divini esse, inquantum scilicet non est terminatum per aliquod recipiens, habet in causa prima vicem ylcachim quod est in aliis rebus. Et hoc ideo quia sicut in aliis rebus fit individuatio rei communis receptae per id quod est recipiens, ita divina bonitas et esse individuatur ex ipsa sui puritate per hoc scilicet quod ipsa non est recepta in aliquo : et ex hoc quod est individuata sui puritate habet quod possit influere bonitatem super intelligentiam et alias res.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur individuum ex hoc quod non est natum esse in multis. Quod potest contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod est determinatum ad aliquod unum in quo est, sicut albedo per rationem suae speciei nata est esse in multis, et secundum hoc albedo quae est recepta in hoc subjecto non potest esse nisi in hoc. Iste autem modus non est procedere in infinitum, quia non est procedere in causis formalibus et materialibus in infinitum, sicut probatur in quarto et in secundo *Metaphysicorum*. Unde oportet devenire ad aliquid quod non est natum recipi in aliquo, et ex hoc habet individuationem, sicut materia prima in rebus corporalibus quae est principium singularitatis : unde oportet quod omne illud quod non est natum esse in aliquo, ex hoc ipso sit individuum. Et hic est secundus modus quo aliquid non est natum esse in aliquo alio, quia scilicet non est natum esse in aliquo; sicut si albedo esset separata sine subjecto existens, esset per hunc modum

individua : et hoc modo individuatio est in substantiis separatis quae sunt formae habentes esse, et in ipsa causa prima quae est ipsum esse subsistens.

## LECTIO X

*Quod intelligentia cognoscit alia a se, per formas intelligibiles quas apud se habet.*

Omnis intelligentia plena est formis, verumtamen ex intelligentiis, sunt quae continent formas plus universales, et ex eis sunt quae continent formas minus universales. Quod est, quoniam formae quae sunt in intelligentiis secundis inferioribus per modum particularem, sunt in intelligentiis primis per modum universalem : et formae quae sunt in intelligentiis primis per modum universalem, sunt in intelligentiis secundis per modum particularem. Et in primis intelligentiis est virtus magna, quoniam sunt vehementioris unitatis, quam intelligentiae secundae universales inferiores, et in intelligentiis secundis inferioribus sunt virtutes debiles, quoniam sunt minoris unitatis et pluris multipliciter. Quod est, quia intelligentiae quae sunt propinquae uni vero puro, sunt majoris quantitatis et majoris virtutis, et intelligentiae quae sunt longinquiores ab ipso, sunt minoris quantitatis et debilioris virtutis. Et quia intelligentiae propinquae vero puro sunt majoris quantitatis, accidit inde, quod formae quae procedunt ex intelligentiis primis, procedant processione universali unita, et nos quidem abbreviamus et dicimus, quod formae quae proveniunt ex intelligentiis primis in secundis, sunt debilioris processionis et vehementioris separationis. Quapropter fit quod intelligentiae projiciunt visus suos super universalem formam, quae est in intelligentiis universalibus, et dividunt eam, et separant eam, quoniam ipsae non possunt recipere illas formas per separationem et divisionem secundum virtutem suam et certitudinem earum, nisi per modum secundum quem possunt recipere eas, scilicet per separationem et divisionem. Et similiter aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta.

Postquam auctor hujus libri ostendit qualiter scit intelligentia quae sunt sub se, et quod est supra ipsam, modo incipit ostendere qualiter intelligat alia a se praeter causam primam. Et primo ostendit communiter, qualiter cognoscat alia a se. Secundo specialiter, quomodo cognoscit res sempiternas, ibi, « Omnis intelligentia ». Primo ergo praemittit tale propositum : « Omnis intelligentia est plena formis; verumtamen ex intelligentiis sunt quae continent formas plus universales, et ex eis quae continent formas minus universales ». Et hoc etiam invenitur in libro Proculi centesimaseptuagesimaseptima propositione sub his verbis : Omnis intellectus plenus est specierum : hic quidem universaliorum, hic autem particuliorum in continuis continens speciem. Circa hanc propositionem duo oportet considerare. Primo id quod est commune omnibus intelligentiis vel intellectibus, separatis; scilicet plenitudo formarum vel intelligibilium specierum. Secundo differentiam universalitatis et particularitatis in ipsis. Circa primum ergo considerandum est quod sicut jam diximus supra. Platonici ponentes formas rerum separatas, sub harum formarum ordine ponebant ordinem intellectuum. Quia enim omnis cognitio fit per assimilationem intellectus ad rem intellectam, necesse erat quod intellectus separati ad intelligendum participarent formas abstractas. Et hujusmodi participationes formarum sunt species vel formae intelligibiles, de quibus hic dicitur. Sed quia secundum sententiam Aristotelis, quae circa hoc est magis consona fidei Christianae, non contingit poni alias formas supra intellectuum ordinem, nisi ipsum bonum separatum ad quod totum universum ordinatur sicut ad bonum extrinsecum, ut dicitur in decimoquarto *Metaphysicorum*, oportet nos dicere quod sicut Platonici ponebant intellectus separatos ex participatione diversarum specierum separatarum diversas intelligibiles species consequi, ita nos dicamus quod consequuntur hujusmodi species intelligibiles ex participatione primae formae separatae quae est bonitas prima quae est Deus. Ipse enim Deus est ipsa bonitas, et ipsum esse in seipso naturaliter comprehendens omnium entium perfectiones. Nam ipse solus per essentiam suam omnia cognoscit absque participatione formae alicujus. Inferiores vero



intellectus, cum eorum substantiae sint finitae, non possunt per essentiam suam omnia cognoscere : sed ad habendum rerum cognitionem necesse est quod ex participatione causae primae speciebus intelligibilibus receptis intelligant, ut Dionysius dicit VII cap. *De divinis nominibus* quod « ex ipsa sapientia intelligibiles et intellectuales angelicarum virtutes simplices et bonos habent intellectus ». Et est considerandum, sicut Augustinus dicit II *super Genesim ad litteram* quod sicut ex verbo Dei procedunt formae in materiam corporalem ad rerum constitutionem, ita ab eodem, scilicet verbo, in angelis fit rerum cognitio per huiusmodi specierum intelligibilium receptionem : quia et Platonici ponebant secundum participationem idearum, et intellectus separatos res cognoscere, et materiam corporalem secundum diversas species variari. Sed sciendum est quod eadem diversitas participationis invenitur in intellectibus, et in materia corporali. Materia enim inferiorum corporum participat quidem formam aliquam ad esse specificum : sed tamen illa forma non repletur materiae potentia, quae adhuc ad alias formas se extendit. Materia vero coelestium corporum repletur forma quam participat, quia non remanet in ea potentia ad aliam formam. Similiter etiam intellectus inferiores humani non replentur intelligibilibus speciebus. Sed a principio quidem intellectus potentialis humanus est sicut tabula, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in tertio *De anima* : postmodum autem ordine quodam species recipit : nec tamen in hac vita repletur. Sed intellectus separati statim a principio sunt repleti speciebus intelligibilibus ad cognoscendum omnia, ad quae se extendit naturalis facultas ipsorum. Unde Dionysius dicit, IV cap. *De divinis nominibus* quod « intellectus supermundani intelliguntur et illuminantur secundum existentium rationes ». Et hoc est quod hic dicitur quod intelligentia est plena formis ; vel sicut Proculus expressius dicit, est plenitudo formarum, quia ipsa intellectualitas ad propriam naturam intelligentiae vel intellectus separati pertinet. Circa differentiam universalitatis et particularitatis specierum intelligibilium, hoc primo considerandum est quod, sicut hic dicitur et in libro Proculi, superiores habent formas magis universales ; inferiores vero minus universales. Et hoc etiam

Dionysius dicit, XII cap. *Coelestis hierarchiae* : ubi dicit quod Cherubin ordo participat sapientia et cognitione universaliori; sed inferiores substantiae participant sapientia et scientia particuliori. Quae quidem universalitas et particularitas non est referenda ad res cognitae, sicut aliqui male intellexerunt, existimantes quod Deus non cognosceret nisi universalem naturam entis. Cui consequens esset quod in inferioribus intellectibus tanto uniuscujusque magis in universali sisteret, quanto esset altior; puta quod unus intellectus cognosceret solum naturam substantiae, inferior vero naturam corporis. Et sic usque ad individuas species. Quae quidem existimatio aperte continet falsitatem. Cognitio enim qua cognoscitur aliquid solum in universali, est cognitio imperfecta : cognitio vero qua cognoscitur aliquid in propria specie, est cognitio perfecta. Cognitio enim speciei includit cognitionem generis; sed non e converso. Sequeretur igitur quod quanto intellectus esset superior, tanto esset cognitio ejus imperfectior. Est ergo haec differentia universalitatis et particularitatis attendenda solum secundum id quod per intellectus intelligit. Quanto enim aliquis intellectus est superior, tanto id quo intelligit est universalius. Ita tamen quod in illo universali ejus cognitio extendatur etiam ad propria cognita, multo magis, quam cognitio inferioris intellectus qui per aliquid magis particulare cognoscit. Et hoc etiam experimento in nobis percipimus. Videmus enim quod illi qui sunt excellentioris intellectus ex paucioribus auditis vel cognitis totam virtutem alicujus quaestionis vel negotii comprehendunt, quod alii grossioris intellectus existentes percipere non possunt, nisi manifestetur eis per singula, ratione quorum oportet frequenter inducere. Et ideo Deus, cujus intellectus est excellentissimus, uno solo, scilicet essentia sua omnia comprehendit. Aliorum vero intellectuum separatorum tanto unusquisque paucioribus speciebus et ad plura se extendentibus rerum notitiam habet, quanto est altior : ita quod intellectus humanus, qui est infimus, rerum scientiam habere non potest, nisi singulis speciebus singularium rerum naturas cognoscat. Natura vero corporalis et sensus corporeus omnino a participatione universali specierum deficere invenitur. Haec igitur differentia, quae est secundum universalitatem et

particularitatem specierum, eadem ponitur hic et in Proculo, et est sumpta ex effectu. Sicut enim intelligentia per intelligibiles formas cognoscunt, ita et per intelligibiles formas suos effectus producunt; quia omnis intellectus intelligendo operatur, ut infra dicitur. Superiorum autem intelligentiarum sunt majores virtutes. Et hoc ideo qui sunt magis simplices et majoris quantitatis, idest compositionis, utpote uni primo propinquiore: ergo oportet quod virtutes operativae ipsarum ad plura se extendant, et tamen ipsae virtutes sint magis simplices. Et ex hoc apparet quod formae superiorum intelligentiarum sunt universaliores. Quod autem formae, quae sunt in superioribus intelligentiis unitae, multiplicentur in intelligentiis manifestat consequenter, rationem hujus assignans, sicut Proculus ex parte intelligentiarum inferiorum. Intelligentiae enim inferiores consequuntur intelligibiles species ex superioribus intelligentiis, quodammodo ad eas respiciendo: quia intelligentia, sicut omne quod agit, intelligendo agit, ita omne quod recipit, intelligibiliter recipit, secundum modum scilicet propriae naturae. Et quia natura inferioris intelligentiae non est tantae simplicitatis et unitatis, quantae natura superioris intelligentiae, ideo nec formae intelligibiles recipiuntur in intelligentia inferiori in illa unitate, in qua sunt in superioribus intelligentiis. Et propter hoc formae intelligibiles magis multiplicantur in inferioribus intelligentiis, quam in superioribus; ita quod ea quae intelliguntur a superiori intelligentia per unam speciem intelligibilem, inferior intelligentia intelligit per plures. Sed quia, sicut dictum est, intelligentia quicquid operantur, intelligendo operatur, sic intelligendo recipit quod recipit, potest ratio hujus multiplicationis specierum assignari non solum ex parte intelligentiae recipientis, sed etiam ex parte intelligentiae exprimentis. Cujus provisione multiplicantur species in inferiori intelligentia secundum suam capacitatem. Unde Dionysius dicit, XV cap. *De divinis nominibus*: Unaquaeque essentia intellectualis donativa sibi a diviniore uniformem intelligentiam provida virtute dividit, et multiplicat ad inferioris ductricem analogiam, idest secundum proportionem inferioris substantiae.

## LECTIO XI

*Intelligentia ad res sempiternas intelligēdas quomodo se habeat, describitur.*

*Omnis intelligentia intelligit res sempiternas, quae non destruuntur, neque cadunt sub tempore. Quod est, quoniam, si intelligentia est semper, quae non moretur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis, quae non destruuntur, nec permutantur, neque cadunt sub generatione et corruptione. Et intelligentia non est ita, nisi quia intelligit rem per esse suum, et esse suum sempiternum est, et non corrumpitur. Cum ergo ita sit, dicimus quod res destructibiles sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea temporali, non ex causa intelligibili aeterna.*

Ostenso quomodo intelligentia intelligat alia a se : quia per formas intelligibiles, quibus est plena : hic specialiter agitur de cognitione qua intelligentia cognoscit res aeternas. Et primo ostenditur quod cognoscit res aeternas, sive incorruptibiles. Secundo ostendit modum quo eas cognoscit, ibi, « Primorum omnium quaedam sunt etc. ». Circa primum proponit talem propositionem. Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur, neque cadunt sub tempore. Per res sempiternas intelligit quae sunt supra tempus et motum, ut expositum est in secunda propositione. Signanter autem dicit, « Quae non destruuntur, neque cadunt sub tempore ». Quaedam enim cadunt sub tempore, quae tamen non destruuntur, sicut motus coeli : qui cum tempore mensuretur, non destruitur, nec cessabit, secundum Philosophorum positionem. Videtur ergo secundum superficiem, intellectus hujus propositionis esse quod intelligentia non cognoscat res corruptibiles et cadentes sub tempore : sed solum res incorruptibiles supra tempus existentes. Sed quod non sit hic intellectus propositionis, patet ex propositione quae subditur ; in qua non probatur quod intelligentia cognoscat sempiterna, et non corruptibilia : sed quod non causet immediate, nisi sempiterna. Unde exponendum est. Omnis intelligentia intelligit, idest intelligendo causat res sempiternas. Et hoc patet ex libro Proculi : qui ad hoc inducit

duas propositiones : quarum una est centesimaseptuagesimasecunda. Omnis intellectus perpetuorum est proxime et intransmutabilium secundum substantiam substitutorum. Alia est centesimaseptuagesimaquarta. Omnis intellectus intelligendo instituit quae post ipsum. Ex quibus duabus propositionibus Auctor hujus libri conflavit unam; et dum brevitati studuit obscuritatem induxit. Probat autem sub hoc sensu hanc propositionem eo modo quo et Proculus, et in hac probatione duo facit. Primo enim ostendit quod intellectus non producit immediate res corruptibiles, vel cadentes sub tempore : sed solum res sempiternas. Secundo unde veniat corruptibilitas in rebus. Primum autem ostendit sic. Intelligentia producit suum effectum secundum suum esse. Et hoc ideo, quia suum intelligere est sibi connaturale. Nihil autem producit nisi intelligendo, ut supra manifestavimus. Unde relinquitur quod quicquid producit, producat per suum esse. Sed esse intelligentiae est incorruptibile et supra tempus, aeternitati parificatum, ut in secunda propositione habitum est : ergo immediatus intelligentiae effectus est sempiternus, non cadens sub corruptione vel tempore. Secundum autem manifestat dicens quod cum intelligentia immediate non causet res corruptibiles, sequitur quod res corruptibiles non sunt immediate ab intelligentia : sed sunt ab aliqua causa corporea temporali. Nam corruptio et generatio in his inferioribus rebus causatur per motum coeli : ipse autem motus coeli non est immediate ab intelligentia, sed ab anima, sicut supra dictum est in tertia propositione. Si quis autem hunc processum reducere velit ad intellectum qui superficialiter ex propositione apparet, poterit dicere ulterius quod res corruptibiles cognoscuntur ab intelligentia ut sempiternae. Sunt enim in intelligentia sicut non materialiter, quamvis in se sint materiales, ita nec temporaliter, sed sempiternae; quod manifestatur per effectum; quia immediatus effectus intelligentiae est sempiternus. Id enim quo intelligentia cognoscit, est principium factivum in ipsa, sicut et artifex per formam artis operatur. Haec autem probatio quae hic inducitur, etsi a quibusdam philosophis concedatur, non tamen necessitatem habet. Hac enim probatione suscepta, multa fundamenta catholicae fidei tollerentur. Sequeretur enim



quod angeli nihil de novo in his inferioribus immediate facere possent. Et multo minus Deus : qui non solum est aeternus, sed ante aeternitatem, ut supra dictum est. Et sequeretur ulterius, mundum semper fuisse. Haec enim videtur esse efficacissima ratio ponentium aeternitatem mundi, quae sumitur ex immobilitate factoris. Non enim videtur posse contingere quod aliquod agens nunc incipiat operari, cum prius non operatus fuerit, si omnino immobiliter se habeat, nisi forte aliqua exteriori mutatione praesupposita : quia ut Averrois in octavo *Physicorum* commentans prosequitur, si aliquod agens voluntarium vult aliquid facere post et non prius, ad minus oportet quod imaginetur tempus quod est numerus motus. Et ideo concludit impossibile esse quod ex voluntate immobili et aeterna proveniat effectus novus, nisi praesupposito motu. Et quia haec videtur esse efficacior ratio qua utuntur ad probandam aeternitatem mundi, diligenter est hujus rationis solutio attendenda. Considerandum est igitur, aliter loquendum esse de agente quod producit aliquid in tempore, atque aliter de agente quod producit tempus simul cum re quae in tempore producit. Cum enim aliquid in tempore producit, oportet accipere aliquam proportionem ad tempus, vel solum ejus quod producit, vel etiam producentis ipsius; quoniam actio est in tempore non solum ex parte ejus quod agitur, sed etiam ex parte agentis. In tempore enim est aliquid, secundum quod est in motu, cujus numerus tempus est. Quando igitur aliqua mutatio invenitur ex parte ejus quod agitur vel ex parte agentis, tunc actio secundum utrumque est in tempore : puta cum aliquis alteratus a frigore, ignem de novo accendat ad frigus pellendum. Hoc autem non semper contingit. Est enim aliquid cujus substantia non est in tempore, sed operatio in tempore est, ut infra dicetur. Hujus ergo agens absque aliqua sui mutatione effectum producit in tempore, qui prius non fuerat. Et sic etiam Deus aliquid potest producere in tempore de novo quod prius non fuerat, secundum certam propositionem hujus effectus ad hoc tempus; sicut contingit in omnibus miraculosis effectibus qui fiunt immediate a Deo. Nec obstat quod dicitur quod producit per suum esse; quia suum esse est suum intelligere. Et

sicut suum esse est unum, intelligit tamen multa, et propter hoc potest multa producere, quamvis ejus intelligere unum et simplex remaneat; ita quamvis sit esse suum aeternum et immobile, potest tamen intelligere aliquod esse temporale et mobile. Et ideo, etsi suum intelligere sit sempiternum, per ipsum tamen producere potest effectum novum in tempore. Cujus indicium aliququaliter in nobis apparet. Potest enim homo voluntate immobili permanente, opus suum in futurum differre, ut faciat id determinato tempore. Sed si tu dicas quod quoties hoc contingit, oportet praeintelligere alium motum, ex quo contingat quod aliquid prius non fuerit conveniens fieri, postmodum judicatur ut conveniens ad fiendum; ad minus ipsum temporis decursum quod sine motu intelligi non potest; dicemus hoc quidem verum esse in particularibus Dei effectibus quos in tempore operatur. Quia enim Lazarum suscitavit quarta die, et non prius, habito respectu ad aliquam rerum mutationem praecedentem hoc fecit. Sed in universi productione hoc locum non habet: quia simul cum mundo temporis et motus productio fuit: nec fuit aliquod tempus praecedens motus, ad quem oportuit novitatem hujus effectus proportionari; sed solum ad rationem facientis, prout intellexit et voluit hunc effectum ab aeterno non fore, sed incipere post non esse. Sic enim tempus est mensura operationis vel motus, sicut dimensio est mensura magnitudinis corporalis. Si igitur quaeramus de aliquo particulari corpore, puta de terra, quare infra hos magnitudinis terminos coercetur, et non extenditur ultra, potest ejus ratio esse ex proportionem ipsius ad totum mundum. Sed si rursum quaeramus de tota corporum universitate, quare de hac determinatae magnitudinis terminos non excedat, non potest hujus ratio esse ex proportionem ejus ad aliquam magnitudinem aliam: sed vel oportet dicere magnitudinem corporalem esse infinitam, sicut antiqui naturales posuerunt: vel oportet hujus determinatae magnitudinis rationes accipere ex sola intelligentia et voluntate facientis. Sic igitur infinitus Deus finitum universum produxit secundum suae sapientiae rationem. Ita aeternus Deus potuit novum mundum producere secundum eandem sapientiae rationem.

## LECTIO XII

*Qualiter intelligentiae, quae nimirum res sempiternae sunt, mutuo se intelligant.*

*Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio. Quod est, quia in esse sunt et vita et intelligentia, et vita sunt esse et intelligentia et intelligentia sunt esse et vita. Verumtamen esse et vita intelligentia sunt duae intelligentiae, et esse et intelligentia in vita sunt duae vitae, et intelligentia et vita in esse sunt duo esse. Et illud quidem non est ita, nisi quia unumquodque primorum aut est causa, aut causatum. Causatum ergo in causa est per modum causae, et causa in causato per modum causati. Nos quidem abbrexiamus et dicimus quod res agens in rem per modum causae non est in ea nisi per modum qui est causa ejus. Sicut sensus in animali per modum animale, et anima in intelligentia per modum intelligibile, et intelligentia in esse per modum essentialem, et esse primum in intelligentia per modum intelligibile, et intelligentia in anima per modum animale, et anima in sensu per modum sensibile. Redeamus ergo, et dicamus quod sensus in anima, et intelligentia in causa prima sunt per modos similes et diversos, sicut ostendimus.*

Postquam ostendit quod intelligentiae intelligunt res sempiternas, hic inducit propositionem ad manifestandum, qualiter intelligentiae, quae sunt res sempiternae, mutuo se intelligant. Per hoc autem aliquid intelligitur quod est in intelligente. Et ideo oportet in hac propositione declarare, quomodo unum de entibus superioribus sit in alio. Haec etiam propositio proponitur centesima tertia in libro Proculi sub his verbis : Omnia in omnibus, proprie autem in unoquoque. Idem autem est quod Proculus dicit, proprie autem in unoquoque, et quod hic dicitur per modum quo licet ut sit unum eorum in alio. Utrobique enim signatur quod unum est in alio secundum convenientem modum ei in quo est. Sed a Proculo quidem inducitur haec propositio secundum positiones Platonicae quibus ponuntur fermae sepa-

ratae subsistentes, quarum (ut supra dictum est) una tanto est altior, quanto est universalior, et ad plura suam participationem extendens. Et secundum hoc ipsum esse superius quam in ipsa vita. Et haec quam ipse intellectus. Et ideo hic, Proculus hoc determinans, in sua propositione addit : Et enim in ente vita et intellectus et in vita esse et intelligere, et intellectus esse et vivere. Et sic etiam videtur Auctor hujus libri loqui hujusmodi separata prima nominans. Subdit enim, quasi exponens, « quod est omnino idem cum verbis Proculi ». Addit autem Proculus in sua propositione expositionem modi quo unum horum sit in alio dicens : « Sed alicubi quidem intellectualiter, alicubi autem vitaliter, alicubi vero enter, idest per modum entis entia omnia quasi dicat quod omnia tria praedicta sunt in intellectu intellectualiter, in vita vitaliter, in esse essentialiter. Sed hoc quod ponitur loco hujus in hoc libro videtur esse corruptum, et malum intellectum habere. Sequitur enim : « verumtamen esse et vita in intelligentia sunt duae intelligentiae ». Debet enim intelligi quod ista duo, scilicet esse et vita, sunt in intelligentia intellectualiter : « et esse et intelligentia in vita sunt duae vitae », idest ambo sunt in vita vitaliter » : et intelligentia et vita sunt in ipso esse essentialiter. Si autem intelligatur secundum quod verba sonant, falsum continent intellectum. Vivere enim viventis est ipsum esse ejus, ut dicitur in secundo *De anima* : et ipsum intelligere primi intelligentis est vita ejus et esse ipsius, ut in duodecimo *Metaphysicorum* contra Platonicos : quod scilicet Socrates esset tria animalia, quia et ipse est animal et de eo praedicatur idea animalis communis quam participat, et similiter idea hominis qui idem est animal. Sequeretur enim unumquodque istorum trium esset non unum, sed multa. Apponit autem Proculus probationem manifestam ad ea quae dicta sunt, distinguens quod tripliciter aliquid de aliquo dicitur. Uno modo causaliter, sicut calor de sole. Alio modo essentialiter, sive naturaliter, sicut calor de igne. Tertio modo secundum quamdam posthabitationem, idest consecutionem, sive participationem : quando scilicet aliquid non plene habetur, sed posteriori modo, et particulariter. Sicut calor invenitur in corporibus essentialiter, tamen non ea pleni-

tudine secundum quam est in igne. Sic ergo illud quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio : quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter, et in ultimo participative. Quod vero est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et in secundo. Et per hunc modum, omnia sunt in omnibus. Sed quia Auctor hujus libri non videtur ponere formas separatas, quod hic dicitur, esse et vitam et intelligentiam in se invicem esse, est intelligendum sic quod inveniuntur in habentibus esse vivere, et intelligere, secundum illum modum quo in prima propositione dictum est, quod esse est causa prima, vivere et intelligere posteriores causae. Non tamen ita est intelligendum sicut verba sonant, quod vita et intelligentia sint in ipso duo esse : sed quia haec duo prout sunt in ipso esse, non sunt aliud quam esse; et similiter esse prout est in vita est ipsa vita, cum vita nihil addat supra esse, nisi determinatum modum essendi, seu determinatam naturam entis. Et idem intelligendum est in aliis comparationibus, secundum quas unum istorum dicitur esse in alio. Sed quia secundum intellectum hujus auctoris haec tria non sunt quaedam res subsistentes, sicut dictum est, consequenter applicat istam propositionem ad res quae per se subsistunt, quae sunt esse primum quod est Deus, intelligentia, anima intellectiva, et anima sensitiva. Et dicit quod hoc modo causa est in effectu, et e converso, secundum quod causa agit in effectum, et effectus recipit actionem causae. Causa autem agit in effectum per modum ipsius causae : effectus autem recipit actionem causae per modum suum : unde oportet quod causa sit in effectu per modum effectus, et effectus sit in causa per modum causae : ergo ea quae sunt in sensu sensibiliter, sunt in anima intellectiva per modum animalem, sunt in intellectu per modum per modum in animalem, sunt in intellectu per modum proprium : et quae sunt in intelligentia intelligibiliter sunt in causa prima essentialiter secundum modum suum : et e converso priora sunt in posterioribus secundum modum posteriorum. Ex quo accipi potest qualiter intelligentiae se invicem intelligant et causam primam. Unaquaeque enim intelligit aliam secundum quod alia est in ipsa per modum ejus in quo est : quia etiam in superioribus sunt inferiores



secundum quasdam excellentiores similitudines seu species; superiores vero in inferioribus secundum quasdam deficientiores similitudines et species.

### LECTIO XIII

#### *Quomodo intelligentia seipsam et quae in ea sunt cognoscere valeat.*

*Omnis intelligentia intelligit essentiam suam. Quod est, quia intellectus et intellectum sunt simul. Cum enim intelligentia est intellectum et intelligens, tunc procul dubio videt essentiam suam. Et quando videt essentiam suam, scit et intelligit per intelligentiam essentiam suam. Et quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea. Verumtamen in ea sunt per modum intelligibilem; ergo intelligentia et res intellectae sunt unum. Quod est, quia, si res intellectae et intelligentia sunt unum, et intelligentia scit essentiam suam, tunc proculdubio, quando scit essentiam suam, scit reliquas res, scit essentiam suam: et quando scit reliquas res, tunc ipsa non scit eas nisi quia sunt intellectae: ergo intelligentia scit essentiam suam, et scit res intellectas simul, sicut ostendimus.*

Ostenso, quomodo intelligentia intelligat alia a se, nunc ad ostendendum quomodo intelligat seipsam inducitur haec propositio, quae etiam invenitur sextadecima in libro Proculi sub his verbis: Omnis intellectus seipsum intelligit. Sed hujus propositionis et probationis ejus intellectum oportet nos accipere ex his quae Proculus dicit. Ut enim supra dictum est secundum opiniones Platonicas, ordo intellectuum ponitur sub ordine formarum separatarum, ex quarum participatione fiunt intelligentes in actu. Unde formae separatae comparantur ad eos sicut intelligibile ad intellectum. Sicut autem aliarum rerum ponebant quasdam ideas: ita et ipsorum intellectuum ponebant quamdam ideam quam vocabant primum intellectum. Iste ergo intellectus idealis, inquantum est intellectus, intelligit; et inquantum est forma idealis, est forma intellecta. Sic igitur in eo unitur omnino intellectus et intellectum. Et per hoc

perfecte seipsum intelligit : quia essentia sua totaliter est intelligibile, non solum intelligens. Omnis autem intellectus secundum Platonicos habet intellectum participatum. Sed superiores intellectus participant ipsum intellectum perfectivum. Unde participant ipsum non solum quod sint intelligibiles et quodammodo formales intellectus. Sic igitur conjungitur in eis secundum eorum substantiam quodammodo intellectus et intellectum. Et ideo ipsi etiam intelligunt suam essentiam. Sed diversimode a primo intellectu. Nam primus intellectus idealis non participat aliquam priorem formam intellectualitatis sed ipsemet est prima forma intellectualitatis. Unde suum intelligibile non est aliud quam ipse. Posteriores vero intellectus sic habent de forma intelligibilitatis in sua substantia, quod tamen illud dirivatur a superiori intellectu ideali. Sic ergo intelligunt essentiam suam, quod etiam intelligunt superiorem intellectum quem participant. Et hoc est quod Proculus addit in praedicta propositione. Sed prius, quod seipsum solum, et unum secundum numerum in hoc intellectus et intelligibile. Unusquisque autem consequentium seipsum simul, et quae ante ipsum; et intelligibile huic, hoc quidem est quod est, hoc autem a quo est. Sed quia secundum sententiam Aristotelis quae in hoc magis catholicae doctrinae concordat, non ponimus multas formas supra intellectus, sed unam solam, quae est causa prima; oportet dicere quod sicut ipsa est ipsum esse, ita est ipsa vita, et ipse intellectus primus. Unde et Aristoteles in duodecimo *Metaphysicorum* probat quod intelligit seipsum tantum : non ita quod desit ei cognitio aliarum rerum; sed intellectus ejus non informatur ad intelligendum alia specie intelligibili, nisi seipso. Sic igitur superiores intellectus separati, tamquam ei propinqui, intelligunt seipsos et per essentiam suam et participationem superioris naturae. Et ideo ad probandum hanc propositionem, primo hic inducitur, quod intellectus et intellectum in intellectibus separatis sunt simul, inquantum scilicet secundum substantiam suam non solum sunt intellectus, sed intelligibiles, utpote propinquissime participantes primum intellectum. Unde concludit quod intelligentia intelligit essentiam suam. Et quia essentia sua est essentia intelligentiis; sequitur quod intelligendo suam essentiam intelligit se in-

telligere suam essentiam. Consequenter autem ostendit quomodo per hoc intelligit essentiam suam, intelligit alia. Habetur enim ex praemissa propositione, quod omnes aliae res sunt in intelligentia et res-intellectae, secundum quod in intelligentia : et ideo quando intelligit essentiam suam, intelligit res alias. Et eadem ratione quandocumque intelligentia intelligit res alias, intelligit seipsam. Sed utrum haec conveniant animae intellectuali, inferius considerabimus.

## LECTIO XIV

*Quo pacto anima res sensibiles et intelligibiles  
in seipsa contineat.*

*In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod sunt exemplum ei; et res intelligibiles in ea sunt, quia scit eas : et non facta est ita, nisi quia est expansa inter res intelligibiles, quae non moventur. Et, quia anima sic est, fit quod imprimit res corporeas. Quapropter facta est causa corporum, et facta est causata ab intelligentia, quae fuit ante ipsam. Res igitur, quae imprimuntur ab anima, sunt in anima per intentionem exempli. scilicet quia res sensibiles exemplificantur secundum exemplum animae, et res quae cadunt supra animam, sunt in anima per modum acquisitum. Cum ergo hoc sit ita, redeamus et dicamus quod res sensibiles omnes in anima sunt per modum causae suae, propter quod anima est sicut causa exemplaris. Et intelligo per animam, virtutem agentem res sensibiles. Veruntamen virtus efficiens in anima non est materialis, et virtus in anima est spiritalis, et virtus imprimens in rebus habentibus dimensiones est sine dimensione corporea. Res autem intelligibiles in anima sunt per modum accidentalem, scilicet quia res intelligibiles unitae sunt in anima per modum qui multiplicatur, et res intelligibiles quae non moventur, sunt in anima per modum motus. Jam ergo ostensum est, quod res intelligibiles et sensibiles sunt in anima : veruntamen res sensibiles corporeae motae sunt in anima per modum animale unitum, et spirituales res intelligibiles unitae quiescentes sunt in anima per modum, qui multiplicat motum.*

Postquam determinavit de causa prima et intelligentia, hic determinat de anima. Et primo determinat de ea secundum habitudinem quam habet ad res alias. Secundo determinat de ea secundum seipsam, ibi, « Omnis sciens, etc. ». Circa primum ponit talem propositionem. In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum ei et res intelligibiles in ea sunt, quia scit eas. Ad intellectum autem hujus propositionis videamus id quod scribitur in libro Proculi circa hoc. Ponitur enim ibidem centesimanonagesima-quinta propositio taliter. Omnis anima est omnes res; exemplariter quidem sensibilia, iconice autem intelligibilia. Et dicitur iconoce per modum imaginis; imago enim est quod fit ad similitudinem alterius: sicut exemplar est id ad cujus similitudinem fit aliud. Haec autem propositio probatur tam in hoc quam in libro Proculi hoc modo. Anima enim (ut habitum est in secunda propositione) media est inter res intelligibiles quae sunt animae separatae a motu, et per hoc parificantur aeternitati: et inter res sensibiles quae moventur, etiam et cadunt sub tempore. Et quia priora sunt causa posteriorum, oportet quod anima sit causa corporum, et intelligentia sit causa animae per modum supra expositum. Manifestum est autem quod oportet effectus praexistere in causis exemplariter: quia causae producunt effectus secundum suam similitudinem, et causata habent eam. *De divinis nominibus*. Sic igitur res sensibiles quae causantur ex anima, sunt in anima per modum causae. Ita scilicet quod hujusmodi res quae sunt infra animam causantur ad exemplum et similitudinem animae. Res autem quae sunt supra animam, sunt in anima per modum acquisitionis, id est per quamdam participationem, ita scilicet quod comparantur ad animam sicut exemplaria, et anima ad ipsam quodammodo sicut imago. Sic igitur patet quod sensibilia praexistunt in anima virtualiter, quae quodammodo est exemplar effectuum. Exponit autem consequenter de qua anima intelligat, dicens: « Intelligo per animam virtutem agentem res sensibiles ». Secundum illos enim qui ponunt corpora coelestia animata, anima coeli est causa omnium corporum, sicut inferiorum animarum unaquaeque est causa proprii corporis. Nulla ergo inferiorum anima habet causalitatem respectu sensibilibus; ideo sensibilia non

fuerunt in ea per modum causae, sed solum in anima coeli quae supra sensibilia habet universalem causalitatem. Et hanc hic appellat virtutem agentem res sensibiles. Unaquaeque vero animarum quae sunt hic, habet quidem causalitatem respectu proprii corporis : sed non causat ipsum neque per sensum neque per intellectum. Unde non praehabet sui corporis intelligibiles et exemplares rationes. Causat autem ipsum per virtutem naturalem. Unde et in secundo *De anima* dicitur quod anima est efficiens corporis causa. Tale autem agens non agit per aliquam rationem exemplarem proprie : nisi ipsam naturam per quam agit, dicamus exemplar effectus qui ad ejus similitudinem producit aliquo modo : et per hunc modum in natura animae virtute praexistunt omnes partes sensibiles sui corporis. Coaptantur enim potentiis animae : quae ex ejus natura procedunt. Et quamvis res sensibiles sint in anima quae est causa earum, non tamen sunt in ea per modum quo sunt in seipsis. Nam virtus animae est immaterialis, quamvis sit causa materialium, et spiritualis quamvis sit causa corporum ; et est sine dimensione corporea, quamvis sit causa rerum habentium dimensionem. Et quia effectus sunt in causa secundum virtutem causae, oportet quod corpora sensibilia sint in anima indivisibiliter et immaterialiter et incorporaliter. Et sicut res inferiores anima sunt in ea altiori modo quam in seipsis, ita res superiores, scilicet intelligentiae, sunt in anima inferiori modo quam in seipsis iconice, vel per modum imaginis, ut Proculus dicit : loco cujus hic dicitur per modum accidentis, id est per quemdam inferiorem modum participationis ; ita scilicet quod res intelligibiles quae sunt in seipsis indivisae et unitae et immobiles, sunt in anima divisibiliter, multipliciter et mobiliter per comparisonem ad intelligentiam. Sunt enim ad hoc proportionatae, ut sint causae multitudinis et divisionis et motus rerum sensibilibus. Vel dicit, res immobiles per modum motus, quia secundum Platonicos animae proprium est quod sit movens seipsam : secundum Aristotelem autem est proprium motus rei moventis seipsam. Ultimo autem epilogando concludit propositum, et est manifestum ex praemissis. Et ex his quae dicta sunt apparere potest qualiter superiores animae coelorum, si coeli sunt animati,



possunt cognoscere sensibilia et intelligibilia. Sic enim cognoscunt ea secundum quod sunt in eis.

## LECTIO XV

*Qualiter anima se habeat ad cognitionem sui ipsius.*

Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Quod est, quia scientia non est nisi actio intelligentis. Cum ergo sit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam. Et hoc non est ita, nisi quia sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo, et ad eum, quia est scitum. Quod est, quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est ejus operatio rediens ad essentiam suam: ergo substantia ejus est rediens ad essentiam iterum. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam iterum, nisi quia est stans fixa per se, non indigens in sua fixatione et sua essentia re alia regente ipsam: quoniam est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam.

Ostenso qualiter anima se habeat ad alia, hic ostendit qualiter se habeat ad seipsam. Et proponitur talis propositio: Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. Et ad hujus propositionis intellectum, considerandae sunt quaedam propositiones quae in libro Proculi ponuntur, quarum una est tertia libri hujus; quae talis est: Omne quod ad seipsum conversivum est, incorporeum est. Et hanc propositionem supra manifestavimus in septima propositione libri hujus. Secundam propositionem sumamus, quae est decimasexta libro Proculi quae talis est: Omne ad seipsum conversivum habet substantiam separabilem ab omni corpore. Et hujus probatio est, quia cum corpus ad seipsum converti non possit, ut ex praemissa propositione habetur, sequitur quod converti ad seipsum sit operatio separata a corpore. Cujus autem operatio a corpore separatur, necesse est quod et substantia sit separabilis. Unde omne quod ad seipsum converti potest est a corpore separabile.

Tertiam propositionem sumamus quadragesimamtertiam libri ejus quae talis est : Omne quod ad seipsum conversivum est authypostason est, idest per se subsistens. Quod probatur per hoc quod unum quodque convertitur ad id quod substantificatur. Unde si aliquid ad seipsum convertitur secundum esse, oportet quod in se ipso subsistat. Quartam propositionem sumamus quadragesimamquartam libri ejus. Omne quod secundum operationem est ad seipsum et secundum substantiam, est ad se conversivum. Et hoc probat per hoc quod cum converti ad seipsum sit perfectionis, si secundum substantiam ad seipsum non converteretur quod secundum operationem convertitur, sequeretur quod operatio esset melior et perfectior quam substantia. Quintam propositionem sumamus octogesimamtertiam libri ejus quae talis est : Omne suiipsius cognoscitivum ad seipsum omniquaque conversivum est. Cujus probatio est : quia quod seipsum cognoscit, convertitur ad seipsum per suam operationem, et per consequens per suam substantiam, ut patet per propositionem praemissam. Sextam propositionem accipiamus centesimaoctogesimam sextam libri ejus quae talis est : Omnis anima est incorporea substantia et separabilis a corpore. Quae sic probatur secundum praemissa. Anima cognoscit seipsam : ergo convertitur ad seipsam omniquaque ; ergo est incorporea, et a corpore separabilis. His igitur visis, considerandum est quod in hoc libro tria ponuntur : Quorum primum est quod anima sciat essentiam suam. De anima enim est intelligendum quod hic dicitur. Secundum est quod ex hoc concluditur quod redeat ad essentiam suam reditione completa. Et hoc est idem ei quod in propositione Proculi dictum est quod omne suiipsius cognoscitivum, ad seipsum omniquaque conversivum est. Et intelligitur reditio sive conversio completa et secundum substantiam et secundum operationem ut dictum est. Quod autem hoc secundum sequatur ex primo, probat sic : quia cum dico quod sciens scit essentiam suam, ipsum scire significat operationem intelligibilem. Ergo patet quod in hoc quod sciens scit essentiam suam, redit, idest convertitur per operationem suam intelligibilem ad essentiam suam, intelligendo scilicet eam. Et quod hoc debeat vocari reditus,

manifestat per hoc quod, cum anima scit essentiam suam, idest ipsa operatio intelligibilis, est ex ea inquantum est scita; et sic est ibi quaedam circulatio quae importatur in verbo redeundi vel convertendi. Ex hoc autem quod secundum suam operationem redit ad essentiam suam, concludit ulterius quod secundum substantiam suam est rediens ad essentiam suam, et ita fit reditio completa secundum operationem et substantiam. Et exponit consequenter quid sit redire secundum substantiam ad essentiam suam. Illa enim dicuntur secundum substantiam ad seipsa converti quae subsistunt per seipsa habentia fixionem, ita quod non convertuntur ad aliquid aliud sustentans ipsa, sicut est conversio accidentium ad substantiam. Et hoc ideo convenit animae et unicuique scienti seipsum, quia omne tale est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam quasi non indigens materiali sustentamento. Et hoc potest esse tertium quod scilicet anima sit separabilis a corpore, ut proponitur in propositione Proculi. Primum autem horum, scilicet quod anima sciat essentiam suam, hic non probatur. Probatur autem in libro Proculi sic. At vero quod cognoscat seipsam, manifestum est. Si enim et quae super ipsam cognoscit, et seipsam nata est cognoscere, multo magis tamquam causis quae sunt ante ipsam cognoscens seipsam. Ubi diligenter considerandum est quod supra, cum de intellecta cognitione ageret, dixit quod primus intellectus intelligit seipsum tantum, ut in decimatertia propositione dictum est, scilicet quia forma intelligibilis idealis. Alii vero intellectus tamquam ei propinqui participant a primo intellectu et formam intelligibilitatis, et virtutem intellectualitatis, sicut dicit Dionysius IV cap. *De divinis nominibus* quod supremae substantiae intellectuales sunt intelligibiles, et intellectus. Unde unusquisque eorum intelligit et seipsum et superiorem quem participat. Sed quia anima intellectiva inferiori modo participat primum intellectum in substantia sua, non habet nisi vim intellectualis. Unde intelligit substantiam suam non per essentiam suam, sed secundum Platonios per superiora quae participat, secundum Aristoteles autem in tertio *De anima*, per intelligibiles species quae efficiuntur quodammodo formae, inquantum per eas fit actu.

## LECTIO XVI

*Omnes virtutes, quibus non est finis, pendentes sunt super infinitum primum quod est virtus virtutum : non quia ipsae sint acquisitae fixae stantes in rebus entibus, immo sunt virtus rebus entibus habentibus fixationem. Quod si aliquis dicat quod ens primum causatum, scilicet intelligentia, est virtus, cui non est finis, dicimus quod non est ens causatum virtus, immo est ei virtus quaedam. Et virtus quidem ejus non est facta infinita nisi inferius et non superius: quoniam ipsa non est virtus pura, quae non est virtus nisi quia virtus est, et est res quae non finitur inferius, neque superius. Ens autem primum causatum habet finem, et virtus ejus est finis, secundum quem remanet causa ejus: ens autem primum creans est infinitum primum purum. Quod est, quia, si entibus fortibus non est finis nisi per suam acquisitionem ab infinito primo puro, propter quod sunt entia infinita, et si est ens primum ipsum quod ponit res quibus non est finis, tunc ipsum proculdubio est supra infinitum. Ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, ipsum non est finitum; immo dicitur quod est infinitum; neque dicit quod est ipsummet quod non est finitum. Ens ergo primum est mensura entium primorum intelligibilium, et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod omnia entia creavit, et mensuravit ea mensura convenienti omni enti. Redeamus ergo; et dicamus quod ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum. Et quod est inter ens primum creans et ens secundum creatum est non infinitum. Et reliquae bonitates simplices, sicut vita et lumen, et quae sunt eis similia, sunt causa rerum omnium habentium bonitates: scilicet quod infinitum est a causa prima, et causatum primum est causa omnis vitae; et similiter reliquae bonitates descendentes a causa; prima super creatum primum, in primis est intelligentia: deinde descendunt supra reliqua causata omnia intelligibilia et corporea mediante intelligentia.*

Posita distinctione causarum superiorum et prosequutis singulis partibus, modo ponit comparisonem earum adinvicem. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo

superiora influunt in inferiora, vigesima propositione. ibi, « Causa prima regit etc. ». Secundo ostendit sufficientiam divini regiminis vigesima prima propositione, ibi, « Primum est dives etc. ». Tertio ostendit quomodo inferiora diversimode recipiunt influxum primo influentis. vigesima-quarta propositione, ibi, « Causa prima existit etc. ». Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo inferiora a superioribus dependeant secundum virtutem. Secundo quomodo dependeant secundum substantiam et naturam suam. decima-octava propositione, ibi, « Res omnes habent essentiam ». Circa primum duo facit. Primo ostendit quod omnes virtutes infinitae dependent a prima infinita virtute. Secundo ostendit quomodo majus vel minus ei assimilantur. decimaseptima propositione, ibi, « Omnis virtus unita etc. ». Circa primum ponit hanc propositionem : Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt super infinitum primum quod est virtus virtutum; non quia ipsae sint acquisitae fixae stantes in rebus entibus, immo sunt virtus rebus habentibus fixationem. Haec autem secunda pars in omnibus libris videtur esse corrupta. Debet enim singulariter dici : non quia ipsa sit acquisita fixa, stans in rebus entibus. immo est virtus etc. » ut referatur hoc ad virtutem virtutum. Et hoc patet in libro Proculi, cujus propositio nonagesima-secunda talis est : Omnis multitudo infinitarum potentiarum, ab una prima infinitate exorta est, quae non ut participata potentia est, neque in potentibus subsistit, sed secundum seipsam non alicujus participantis ens potentia, secundum omnium causatorum entium. Ubi primo considerandum est quod infinita potentia dicitur cujuslibet semper existentis, sicut supra dictum est in quinta propositione; inquantum scilicet videmus, quod quae plus durare possunt habent majorem virtutem essendi. Unde illa quae in infinitum durare possunt, habent quantum ad hanc infinitam potentiam. Secundum autem Platonicas positiones, omne quod in pluribus invenitur, oportet reducere ad aliquod primum quod per suam essentiam est tale, a quo alia per participationem talia dicuntur. Unde secundum eos virtutes infinitae reducuntur ad aliquod primum, quod est essentialiter infinita virtus; non quod sit virtus participata in aliqua re subsistente, sed quia est subsistens per



seipsam. Hoc autem secundum Platonicos non est ipsa idea entis : quia hujusmodi ens separatum habet quidem potentiam infinitam, sed cum hoc habet etiam finitatem, sicut supra in quarta propositione habitum est. Unde relinquitur, quod non sit prima potentia quae essentialiter est ipsa infinitas. Neque tamen ponebant, quod illa infinitas idea sit primum simpliciter; quia ipsa infinitas participat unitate et bonitate. Unde primum simpliciter est unum et bonum. Hoc autem infinitum ideale a quo omnes virtutes infinitae dependent, est medium inter unum et bonum quod est primum simpliciter, et inter ens : et ita hanc propositionem Proculus exponit. Sed quia Auctor hujus libri non ponit diversitatem realem inter hujusmodi formas ideales abstractas, quae per essentiam suam dicuntur; sed omnia attribuit enti primo, quod est Deus, ut supra etiam patuit ex verbis Dionysii, ideo secundum intentionem hujus auctoris, hoc primum infinitum a quo omnes virtutes infinitae dependent est primum simpliciter, quod est Deus. Per ens autem de quo Proculus mentionem facit, quod est sub infinito, non intelligit ideam entis, sed potius ens primum causatum. Et quod Proculus probat de idea entis, hic probatur de ente primo, quod est intelligentia. Dicit ergo : si aliquis velit dicere principium ens causatum quod est intelligentia sit virtus infinita, non tamen erit dicendum quod ipsa sic essentialiter virtus; imo est habens virtutem. Unde non est aliud primum infinitum a quo dependent omnes virtutes infinitae. Et quod non sit prima virtus infinita, manifestat per hoc quod non infinita omnibus modis, et respectu cujuslibet; sed est infinita solum inferiorius, non superius. Dicitur quidem inferiorius infinita virtus intelligentiae, quia non comprehenditur ab his quae sunt infra ipsam. Non est autem infinita superius, quia exceditur a suo superiori, cujus comprehensione finitur. Unde Proculus dicit nonagesimatertia propositione : Omne infinitum in entibus neque supra positum infinitum est, neque sibiipsi; quia sicut ipse probat ibidem, a seipso unumquodque a superioribus circumscribitur et terminatur, ab inferioribus autem circumscribi non potest. Ideo autem virtus intelligentiae non est respectu omnium infinita, quia non est ei virtus pura, idest non est essentialiter virtus, ut

scilicet sit virtus subsistens. Talis enim res quae essentialiter virtus est, neque est superius nec inferius. Non enim habet aliquod prius a quo possit circumscribi. Sed intelligentia habet finem, secundum quem remanet, idest deficit a suo superiori, quasi post ipsum remanens velut ipsum assequi non valens. Deinde ostendit quod sit illud primum infinitum a quo dependent omnes virtutes infinitae : et hoc quidem accipitur hic ens primum creans, scilicet Deus est primum infinitum purum quasi essentialiter existens virtus infinita. Et hoc probat; quia intelligentiae, quas vocat hic scientes et fortes propter magnitudinem virtutis quam habent, sunt infinitae propter acquisitionem suam, idest participationem a primo quod est infinitum purum, idest essentialiter, a quo habent non solum infinitatem, sed etiam esse. Et si ens primum creans, est quod sui participatione facit res esse infinitas, tunc oportet, quod ipsum sit supra infinitum. Quod quidem, secundum ea quae hic dicuntur, oportet intelligere quod ens primum sit supra infinitum participatum et creatum. Sed secundum Proculum hoc dicitur de idea universi et boni, quod est secundum Platonicos supra ideam infiniti. Et ideo exponens quod dixerat, ens primum esse supra infinitum, subdit quod intelligentia est infinitum; scilicet participative; non autem essentialiter, ita scilicet quod ipsamet sit id quod est infinitum. Concluditur igitur ex praemissis, quod cum ens primum det intelligentiis esse et infinitatem, ipsum est mensura primorum entium, scilicet intelligibilium, et per consequens secundorum entium, scilicet sensibilibium, secundum quod primum in quolibet genere est mensura illius generis, inquantum per accessum ad ipsam vel recessum ab ipso cognoscitur aliquid esse perfectius vel minus perfectum in genere illo. Sed ipse exponit ens primum esse mensuram omnium entium, quia creavit omnia entia cum debita mensura quae convenit unicuique rei secundum modum suae naturae. Quod enim aliqua res magis vel minus accedat ad ipsam, est ex ejus dispositione. Ultimo autem colligit ex praemissis, quasi epilogando, principalem intentionem, et dicit quod ens primum creans est supra infinitum, illud scilicet quod participatione infinitum est. Sed ens secundum quod crea-

tum est, scilicet intelligentia, est infinitum participative. Illud autem quod est medium inter ens primum creatum quod est intelligentia, et ens secundum creatum quod est corpus corruptibile, est infinitum, scilicet corpus coeleste. Sed Proculus hoc ponit tamquam idea infiniti sit media inter boni et ideam entis. Hoc autem rerum ordine instituto circa infinitum, subdit similiter de aliis : et dicit quod omnes aliae bonitates simplices, scilicet vita, lumen, et similia, sunt causa rerum habentium hujusmodi bonitates. Sicut enim causa prima et primum infinitum, et ita omnia alia ab eo habent infinitatem, ab eo etiam causa prima est ipsa vita et ipsum lumen et ab ipsa causatum primum, scilicet intelligentia, habet vitam et lumen intelligibile. Et similiter etiam aliae bonitates descendunt a prima causa. Prima quidem super creatum primum, quod est intelligentia, et deinde super alia mediante intelligentia : sive ista alia accipiantur animae intellectuales, sive res spirituales.

## LECTIO XVII

*Quare ex multis infinitis virtutibus illa magis ad infinitatem accedat quae unitati est propinquior.*

Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Quod est, quia infinitum primum quod est intelligentia, est propinquum uni puro. Propter illud ergo factum est quod in omni virtute propinqua uni puro est infinitas plus quam in virtute longinqua ab eo, Quod est, quia virtus, quando incipit multiplicari, tunc destruitur unitas ejus; et quando destruitur ejus unitas, destruitur ejus infinitas : et non destruitur infinitas ejus, nisi quando dividitur. Et ejus quidem significatio est virtus divisa. Et quod ipsa, quanto magis aggregatur et unitur, tanto plus magnificatur et vehementior fit, et efficit operationes mirabiles. Et quanto magis partitur et dividitur, tanto plus minoratur et debilitatur, et efficit operationes viles. Jam igitur manifestum est et planum quod virtus, quanto plus approximat uni puro et vero, fit vehementior ejus unitas ; et quanto vehementior fit ejus unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior : et sunt operationes ejus operationes magnae, mirabiles et nobiles.

Postquam in praecedenti propositione ostensum est, quod omnes virtutes infinitae dependent a prima virtute infinita, in hac propositione consequenter ostenditur, quomodo una virtus magis accedat ad primam infinitatem quam alia. Et dicit quod omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. Haec eadem propositio ponitur in libro Proculi nonagesimaquinta sub his verbis: Omnis potentia unitior existens, est infinitior quam plurificata. Probatur autem utrobique dupliciter. Primo quidem per rationem, hoc modo. Sicut ex praemissa propositione habetur, omnes virtutes infinitae dependent a primo infinito, quod est virtus virtutum. Oportet igitur quod quanto virtus propinquior fuerit illi primae virtuti, tanto magis participet de ejus infinitate. Illa autem virtus est essentialiter unum. Oportet ergo quod quanto aliquid est magis unum, tanto habeat virtutem magis infinitam. Et inde est quod virtus intelligentiae, quae est prima inter virtutes causatas infinitas, est maxime infinita, utpote propinquior uni primo. Virtutes vero quae multiplicantur, ex hoc ipso deficiunt ab unitate; et ideo minoratur earum posse. Et hoc exemplum patet in virtutibus cognoscitivis. Intellectus enim qui non dividitur in multas potentias, efficacior est in cognoscendo quam sensus, qui per multas potentias diversificatur. Et eadem ratione virtus cognoscitiva intelligentiae quae non diversificatur per sensitivam et intellectivam, est fortior quam virtus cognoscitiva humana, tam circa sensibilia singularia quam circa intelligibilia cognoscenda. Secundo probatur per signum. Videmus enim in rebus corporalibus particularibus quod, quando multa aggregantur et uniuntur, fit vehementior eorum virtus, ex qua consequuntur mirabiles operationes: sicut patet in multis hominibus simul trahentibus navem, qui divisim non possunt eam trahere, nec partes ejus proportionales. Et quanto magis dividitur virtus rei corporalis, tanto debilior fit, et facit operationes viliores: sicut tota domus a magno igne congregato calefit, quod fieri non potest, si ignis dividatur per diversas partes domus. Ex quibus duabus probationibus concludit propositum, ut *Littera patet.*

## LECTIO XVIII

*Quod omnia dependent, secundum naturam suam  
vel substantiam, a primo.*

*Res omnes habent essentiam per ens primum. Et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam. Et res intelligibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam. Quod est, quia, si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc proculdubio ens primum dat causatis suis omnibus esse. Similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quieto sempiterno, et motus similiter primus. Et similiter intelligentia dat causatis suis scientiam : quod est, quia omnis vera scientia non est nisi intelligentia, et intelligentia est primum sciens quod est primum influens scientiam super reliqua entia. Redeamus ergo, et dicimus quod ens primum quietum est causa causarum ; et si primum ipsum dat esse omnibus, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea, vitam ; et non per modum creationis, sed per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis, quae sunt sub ea, scientiam, et reliquis rebus, per modum creationis, sed per modum formae.*

Postquam ostensum est quod res omnes dependent a primo secundum suam virtutem, hic estendit quod dependent omnia a primo secundum suam naturam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit universalem dependentiam rerum a primo, secundum omnia quae pertinent ad naturam vel substantiam earum. Secundo ostendit diversum gradum appropinquationis ad primum a quo dependent, sicut et de dependentia virtutis dixerat. Et hoc decimanona propositione, ibi, « Ex intelligentiis est etc. ». Primo ergo ponit talem propositionem. Res omnes habent essentiam per ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam. Et hoc idem dicitur in libro Proculi centesimasecunda propositione sub his verbis : Omnia quidem, qualitercumque entia, ex fine sunt et infinito et propter primum ens. Omnia autem viventia sui



ipsorum motiva sunt propter vitam primam. Omnia autem cognoscitiva, cognitione participant propter intellectum primum. Dicit autem, quod omnia sunt ex fine et infinito praeter primum ens : quia supra habitum est in quarta propositione : Ens creatum compositum est ex finito et infinito. Ad hujusmodi autem propositionis intellectum, primo considerandum est quod omnes gradus rerum ad tria videntur reducere, quae sunt, esse, vivere, et intelligere : et hoc ideo quia unaquaeque res potest tripliciter considerari. Primo secundum se, et sic convenit ei esse. Secundo prout tendit in aliquid aliud et sic convenit ei moveri. Tertio secundum quod alia in se habet, et sic convenit ei cognoscere ; quia secundum hoc cognitio perficitur, quod cognitum est in cognoscente, non quidem materialiter sed formaliter. Sicut autem habere aliquid in se formaliter et non materialiter, in quo consistit ratio cognitionis, est nobilissimus modus habendi, vel continendi aliquod, ita moveri a seipso est nobilissimus mobilitatis modus. Et in hoc consistit ratio vitae. Nam ea dicimus viventia, quae se aequaliter movent. Esse igitur quod est primum, commune est omnibus. Sed quia non pertingunt ad illam perfectionem, quod sint sui ipsorum motiva. Unde non omnia sunt viventia ; sed quaedam, quae sunt perfectiora in entibus. Rursus, quia eorum quae sunt motiva sui ipsorum, vel aliorum, non omnia sunt motiva per modum cognitionis, sed per aliquod materiale principium, sicut accidit in plantis. Unde etiam non omnia viventia pertingunt ad gradum cognitionis ; sed solum illa in quibus principium motionis est aliquid formale absque materia. Nam et ipse sensus est susceptivus specierum sensibilium sine materia, ut dicitur in secundo *De anima*. Secundo considerandum est, quod in unoquoque genere est causa, illud quod est principium in genere illo, a quo omnia, quae sunt illius generis, in illo genere constituuntur. Sicut inter elementaria corpora, ignis est primum, calidum a quo omnia caliditatem sortiuntur. Non est autem in aliquo rerum ordine in infinitum procedere. Igitur oportet in ordine entium esse aliquod primum quod dat omnibus esse. Et hoc est quod dicit, quod res omnes habent essentiam per ens primum. Similiter oportet

in genere viventium esse aliquod primum; et ab hoc omnia viventia habent quod vivant. Et quia viventis proprium est, quod sit suiipsius motivum, ideo dicit, quod res vivae omnes sunt motae per essentiam suam, idest moventes seipsas propter vitam primam. Unde in libro Proculi dicitur: Omnia viventia suiipsorum motiva sunt propter vitam primam. Et quod movere seipsum procedat a prima vita, probat subdens, Quoniam vita est processio procedens ex ente primo quieto sempiterno. Ad cuius intellectum est sciendum quod prius est aliquod esse, in se, quam moveri in alterum. Unde movere praesupponit esse. Quod si ipsum sit subjacens motui, iterum oportebit praesupponi aliquod principium motus; et sic quousque deveniatur ad aliquod ens immobile, quod est principium movendi seipsum omnibus. Et haec est vita prima. Unde manifestum est quod vita in omnibus viventibus est processio quaedam procedens a quodam primo ente quieto et sempiterno idest nulli mutationi substituto. Similiter etiam in ordine cognoscentium oportet esse aliquod primum. Manifestum autem est quod ordine perfectionis et naturae cognitio intellectiva prior est sensitiva, quia est magis immaterialis. Unde et per intellectum de cognitione sensitiva judicamus, sicut de inferiori per superius. In ipsa autem intellectiva cognitione manifestum est, quod ratiocinativa cognitio a principiis per se notis procedit quorum est intellectus. Unde ratio sequitur intellectum. Primum ergo in ordine cognoscentium est intellectus; et ideo oportet quod omnes res intelligibiles, scilicet cognoscitivae, habeant scientiam, idest cognitionem propter intelligentiam primam. Unde et in libro Proculi dicitur quod omnia cognitiva cognitionem participant propter intellectum primum. Et ratio hujus assignatur, quia omnis scientia radicaliter non est nisi intelligentia. Intelligentia enim est sicut unitas quaedam, ut Proculus dicit, omnis cognitionis. Unde intelligentia est primum cognoscens, et influens cognitionem super omnia cognoscentia. Sicut autem supra dictum est, secundum Platonicos, primum ens, quod est idea entis, est aliquid supra primum intellectum idealem. Sed secundum Dionysium, primum ens et prima vita et primus intellectus sunt unum et idem, quod est Deus. Unde et Aristo-

teles in duodecimo *Metaphysicorum*, primo principio attribuit, quod sit intellectus, et quod suum intelligere sit vita; et secundum hoc ab eo omnia habent esse, vivere et intelligere. Tertio considerandum, quod ista tria diversimode causantur in rebus, sive a diversis principiis secundum Platonicos, sive ab eodem principio secundum fidei doctrinam et Aristotelis. Est enim duplex modus causandi. Unus quidem quo aliquid fit praesupposito altero. Et hoc modo dicitur fieri aliquid per informationem: quia illud quod posterius advenit, se habet ad id quod praesupponebatur, per modum formae. Alio modo causatur aliquid nullo praesupposito. Et hoc modo dicitur aliquid fieri per creationem. Quia ergo intelligere praesupponit esse, et esse nihil aliud praesupponit prius; inde est, quod primum ens dat esse omnibus per modum creationis. Prima autem vita, quaecumque sit illa, non dat vivere per modum creationis, sed per modum formae; idest informationis. Et similiter dicendum est de intelligentia. Ex quo patet, quod cum supra dixit intelligentiam esse causam animae, non intellexit, quod esset causa ejus per modum creationis, sed solum per modum informationis, ut supra expositum est.

## LECTIO XIX

*Quod diversimodo res, appropinquant primo, secundum participationem naturalis perfectionis.*

*Ex intelligentiis est, quae est intelligentia divina: quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis, quae procedunt ex causa prima per receptionem multam. Et de eis est, quae est intelligentia tantum: quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia. Et ex animabus est, quae est anima intelligibilis: quoniam ipsa est pendens per intelligentiam. Et ex eis est, quae est anima tantum. Et ex corporibus naturalibus est, cui inest anima regens ipsum, et faciens directionem super ipsum. Et de eis sunt, quae sunt corpora, naturalia tantum, quibus non est anima. Et hoc non fit ita, nisi quoniam ipsa non est intelligibilis tota, neque animalis tota, neque corporea tota, nec dependet per causam, quae est super eam, sci-*

*licet quia non omnis intelligentia pendet per bonitates causae primae, nisi quae est ex ea completa et integra et quae pendet per causam quae est super eam. Scilicet, quia non omnis intelligentia pendet per bonitates causae primae, nisi quae est ex ea completa in primis integra. Ipsa enim potest recipere bonitates descendentes ex causa prima, et pendere per eas, ut vehementius fiat ejus unitas. Et similiter iterum non omnis anima pendet per intelligentiam, nisi quae est ex eis completa et integra, et vehementius similis cum intelligentia per hoc, quod pendet per intelligentiam, et est intelligentia completa. Similiter non omne corpus naturale habet animam, nisi quod est ex eis completum et integrum, quasi sit rationale; et secundum hanc formam sunt reliqui ordines intellectuales.*

Postquam ostendit in praecedenti propositione, quod omnes res secundum suam naturam dependent a primo, hic ostendit quomodo quaedam diversimode ei appropinquant secundum participationem naturalis perfectionis. Et ponit talem propositionem. Ex intelligentiis est, quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus divinis quae procedunt ex causa prima receptione multa. Et de his quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediam de intelligentia. Et ex animabus est quae est anima intelligibilis, quoniam ipsa est prudens per intelligentiam, et ex his est quae est anima tantum. Et ex corporibus naturalibus est, cui est anima regens ipsum, et faciens directionem super ipsum. Et de eis sunt quae sunt corpora naturalia tantum, quibus non est anima. Haec autem propositio invenitur in libro Proculi centesimaundecima propositione, sub his verbis : Omnis intellectualis scire, idest ordinationis, hi quidem sunt divini intellectus, suscipientes deorum posthabitationes, idest participationes. Hi autem intellectus solum. Et omnis animalis, scilicet scire, hae quidem sunt intellectuales animae ad intellectus suspensae proprios, hae autem anima solum. Et omnes corporales naturae, hae quidem, et animas habent astantes desuper, hae autem sunt naturae solum, animarum expertes praesentia. Ad cujus evidentiam sciendum est, quod secundum Platonicos, quadruplex ordo invenitur in rebus. Primus erat ordo deorum, idest formarum

idealium. Inter quas erat ordo secundum ordinem universalitatis formarum : ut supra dictum est. Sub hoc autem ordine est ordo intellectuum separatorum sub quo est ordo animarum, sub quo iterum est ordo corporum.

Et hi tres inferiores ordines accipiuntur secundum tria, quae in praemissa propositione sunt tacta. Nam corpora participant esse tantum : animae autem secundum propriam naturam participant ulterius esse, et vivere : intellectus autem participant esse, vivere et intelligere. Causalitas autem horum ad ordinem divinum pertinet : sive ponantur multi dii ordinati sub uno secundum Platonicos : sive unus tantum in se omnia habens, secundum nos. Universalitas enim causalitatis, propria est Deo. Hujusmodi autem ordines cum ab uno primo procedant, continuitatem quamdam habent ad invicem : ita quod ordo corporum attingit ordinem animarum; et ordo animarum attingit ordinem intellectuum qui attingit ordinem divinum. Ubicumque autem diversi per ordinem subinvicem conjunguntur, oportet quod est supremum inferioris ordinis, propter propinquitatem ad superiorem ordinem aliquid participet de superioris ordinis perfectione. Et hoc manifeste videmus in rebus naturalibus. Nam quaedam animalia participant aliquam rationis similitudinem, et quaedam plantae participant aliquid de distinctione sexus quae est propria animalium. Unde et Dionysius dicit, VII cap. *De divinis nominibus*, quod « per divinam sapientiam fines primorum conjunguntur principiis secundorum ». Sic igitur illi qui sunt supremi in ordine intellectuum vel intelligentiarum, dependent per quamdam perfectiorem participationem propinquius a Deo, et magis participant de bonitatibus ejus, et de universali causalitate ipsius. Et ideo dicuntur divini intellectus vel divinae intelligentiae; sicut et Dionysius dicit quod supremi angeli sunt quasi in vestibulis deitatis, inferiores vero intellectus qui non collocati pertingunt ad tam excellentem participationem divinae similitudinis, sunt intellectus tantum, non habentes illam divinam dignitatem. Et eadem ratio est de animalibus respectu intellectuum. Nam supremae animae sunt intellectuales, utpote propinquae ordini intellectuum; aliae vero animae inferiores non sunt intellectuales, sed habent solum id quod est animae, ut



scilicet sint vivificativae, sicut maxime patet de animalibus animalium et plantarum. Et eadem ratio est de ordine corporum respectu animarum. Nam corpora nobiliora, quae perfectiori ratione sunt constituta, sunt animata: alia vero corpora sunt inanimata. Et eadem ratio est de omnibus aliis ordinibus, in quos praedicti generales ordines distinguuntur; quia etiam in corporibus sunt diversi ordines, et similiter in animabus et intellectibus.

## LECTIO XX

### *Universalis regiminis causae primae modus expenditur, ejusque a ceteris differentia.*

Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis. Quod est, quia regimen non debilitat unitatem ejus exaltatam super omne esse, neque destruit eam, neque prohibet eam essentia unitatis ejus sejuncta a rebus, quin regat eas. Quod est, quia causa prima est fixa stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes, et influit super eas virtutem vitae, et bonitates secundum modum virtutis earum receptibilem, et possibilitatem earum. Prima enim bonitas influit bonitates supra res omnes influxione una. Veruntamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse. Et bonitas prima influit bonitates super res omnes per modum unum; quia non est bonitas nisi per suum esse, et suum ens, et suam virtutem; siquidem bonitas, et virtus, et ens, sunt res una. Si ergo ens primum et bonitas fiunt res una, sic et ipsum influit bonitates super res influxione communi, et diversificantur bonitates et dona ex concursu recipientis. Quod est, quia recipientia bonitates, non recipiunt aequaliter: immo quaedam eorum recipiunt plus, quaedam vero minus. Et hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis. Redeamus ergo, et dicamus, quod inter omne agens, quod agit per essentiam suam, et intra factum suum, non est continuator, neque res aliqua media, et non est continuatio inter agens et factum, nisi sit additio super esse: etenim quando agens et factum est per instrumentum, non facit per esse suum, et fiunt composita. Quapropter recipiens

*recipit per continuationem inter ipsum et factorem suum, et est tunc agens sejunctum a facto suo. Agens vero, inter quod factum et factum suum non est continuatio penitus, est agens verum, et regens, faciens res per finem decoris, post quod non est possibile ut sit decus aliud, et regit factum suum per ultimum regiminis. Quod est, quia regit res per modum, per quem agit, et non nisi per ens suum: ergo ens ejus iterum erit regimen ejus. Quapropter fit, quod regit et agit per ultimum decoris, et regimen, in quo non est diversitas, neque tortuositas. Et non diversificantur operationes et regimen propter causas primas, nisi propter meritum recipientis.*

Postquam ostensum est qualiter inferiora a superioribus dependeant, hic ostenditur qualiter superiora inferioribus influant per suum regimen. Et circa hoc duo facit. Primo agit de universali regimine causae primae. Secundo de regimine intelligentiae, vigesimatertia propositione. ibi. « Omnis intelligentia divina etc. ». Circa primum duo facit. Primo ostendit modum universalis regiminis causae primae ad regendum, vigesimaprima propositione. ibi. « Primum est dives ». Circa primum ponit talem propositionem. « Causa prima regit omnes res creatas praeterquam commisceatur cum eis ». Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in humano regimine hoc contingere videmus: quod ille qui habet curam regiminis plurimorum, necesse est, ut ex suo regimine ad plura distrahatur. Qui vero a cura regiminis aliorum est liber, magis in seipso potest uniformitatem conservare. Unde et Epicurei philosophi, ut quietem et uniformitatem divinam conservarent, posuerunt Deos nullius regiminis curam habere, sed omnino otiosos, et nihil curantes, ut sic videantur esse felices. Et ideo contra hoc in hac propositione inducitur quod haec duo in causa prima non sunt contraria, nec se invicem impediunt, universale regimen eorum, et summa unitas per quam Deus exaltatur supra omnia. Unde statim in principio expositionis ponitur, quod regimen non debilitat unitatem ejus exaltatam super omnem rem: neque destruit eam, quia scilicet neque in toto, neque in parte per universale regimen unitati divinae derogatur. Et e converso subdit: « Nec prohibet eam essentiam unitatis ejus sejuncta

a rebus, quin regat eas ». Et hoc totum in centesimavigesima propositione Proculi ponitur sub aliis verbis. Omne divinum quibus providetur, neque providet secundis, et ereptum est his providentia submittente suam immixtam et universalem excellentiam, neque separata unitione providentiam exterminante. Ad hujus autem propositionis manifestationem tria inducuntur. Primo ostenditur diversus modus recipiendi influentias causae primae ex parte rerum recipientium. Secundo ostenditur unitas ex parte causae primae influentis, ibi, « Et bonitas prima etc. ». Tertio ex his duobus concluditur autem propositum : scilicet quod commisceatur rebus, ibi, « Redeamus et dicamus ». Dicit ergo quod omnes bonitates, quae inveniuntur in rebus, effluunt a causa prima. Et hujusmodi bonitates recipit unaquaeque res secundum modum et proprietatem suae substantiae et virtutis. Sunt autem diversarum rerum diversae naturae et virtutes. Et inde est, quod quamvis causa prima influat uno influxu super omnia, diversimode tamen influxus ejus in diversis rebus recipitur. Cujus exemplum est evidens in lumine : quod quidem a corpore lucido uno modo procedit; sed secundum quod radii diversi transcunt per vitra diversimode colorata, diversam apparentiam faciunt.

Secundo ibi « et bonitas prima ».

Ostendit quod causa prima unico influxu influat in res omnes. Influit enim in res secundum rationem boni. Habet enim bonitatem bonificam, idest quae est principium bonitatis in omnibus. Bonitas autem causae primae est ipsum suum esse et sua essentia, quia causa prima est ipsa essentia bonitatis. Unde, cum essentia ejus sit maxime una, quia primum principium est secundum se unum et bonum, consequens est quod causa prima, uno modo quantum est ex parte sua, agat in res et influat in eas. Sed ex ejus influxu res diversimode recipiunt; quaedam plus, et quaedam minus, unaquaeque secundum suam proprietatem.

Tertio ibi « redeamus ergo ».

Ex praemissis concludit impermixtionem causae primae ad res alias. Et hujus conclusionis intellectus plenius haberi potest, si accipiamus verba quae sunt in *Commen-*

tario Proculi, qui sic dicit : Neque ergo providentes, scilicet dii, habitudinem, recipiunt ad ea quibus provident. Per esse enim quod sunt, omnia bonificant. Omnia autem per esse faciens, sine habitudine facit. Habitus enim est appositio ad esse, propter quod est praeter naturam. Vocat autem habitudinem, aliquam dispositionem per quam agens coaptatur seu proportionatur patienti seu recipienti. Et quod sic agit in diversa, necesse est quod habeat diversas dispositiones quibus diversis coaptatur. Et secundum hoc cadit in hujusmodi re quaedam multitudo, quae diversimode agat in diversas secundum diversas suas dispositiones, quae sint praeter naturam sive essentiam ejus quae est una. Et sic tale agens secundum diversas dispositiones commisceatur rebus in quas agit secundum quamdam suam coaptationem ad ea. Sed causa prima agit per esse suum, ut probatum est. Unde non agit per aliquam habitudinem vel dispositionem superadditam, per quam coaptetur et commisceatur rebus. Et hujusmodi habitudo vocatur hic continuator vel res media; quia scilicet per hujusmodi dispositionem coaptatur agens recipienti; et est quodammodo media inter essentiam agentis et ipsum patiens. Quia igitur causa prima est agens per esse suum, oportet quod uno modo regat res. Sic enim regit res, sicut agit. Unde patet quod regimen ejus est optimum et pulcherrimum. Ad hoc enim tendit quilibet rector multitudinis, quod reducat multos, quos regit, in unum. Et hoc maxime invenitur in divino regimine, quod est unum secundum se, et non diversificatur in effectibus, nisi secundum diversitatem, quia secundum diversa merita subditorum.

## LECTIO XXI

*Sufficientia divini regiminis, ex abundantia bonitatis ipsius evincitur.*

*Primum est dives per seipsum, et est dives magis. Et significatio ejus est unitas ejus. Non quia unitas ejus sit sparsa in ipso, immo est unitas ejus pura; quoniam est infinitae simplicitatis simplex. Si autem aliquis vult scire quod causa prima est dives, projiciat mentem suam super res compositas, et*

*inquirat de eis inquisitione perscrutata; inveniet enim compositum omne diminutum, indigens aut alio aut rebus ex quibus componitur. Res autem simplex, quae est bonitas, est una; et unitas ejus est bonitas, et bonitas est res una. Illa ergo res est dives magis, quae influit, et non fit influxio super ipsam per aliquem motorum. Reliquae autem res intelligibiles aut corporeae compositae sunt, non divites per seipsas; immo indigent uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias.*

Postquam assignavit modum divini regiminis, hic ostendit sufficientiam Dei ad regendum: quae quidem attenditur secundum duo. Primo secundum Dei abundantiam. Secundo secundum ejus excellentiam, et hoc ibi, « Causa prima etc. ». Haec enim duo necessaria sunt in regente. Primo ut habeat bonorum abundantiam, ex quibus possit subditis providere. Unde et Dionysius dicit, XII cap. *De divinis nominibus* quod dominatio est omnis pulchrorum et bonorum perfecta possessio, et regimen est omnis finis et legis et ordinis distributio. Ad ostendendum autem in Deo abundantem sufficientiam, proponit hanc propositionem. Primum est dives propter seipsum et dives magis. Ad cujus evidentiam accipiatur propositio centesimavigesimaquinta: Proculi quae talis est: Omne divinum simplex primo est et maxime. Et propter hoc maxime per se sufficiens. Probat autem quod Deus sit primo et maxime simplex ea ratione unitatis. Nam Deus est maxime unum, cum sit prima unitas sicut et prima bonitas. Simplicitas autem ad rationem unitatis pertinet. Dicitur enim simplex quod est unum non ex pluribus aggregatum. Unde Deus, inquantum est primo et maxime unum, intentum est etiam primo et maxime simplex. Et ex hoc ulterius procedit ad ostendendam secundam partem suae propositionis, scilicet quod Deus sit maxime per se sufficiens: quia per se sufficientia consequitur ad simplicitatem. Omne enim compositum indiget pluribus ex quibus sua unitas constituitur. Et non solum indiget illis ex quibus componitur ut ex partibus, sed etiam indiget aliquo alio quod causat et conservat compositionem: sicut patet in corporibus mixtis. Non enim diversa in unum conveniunt nisi per aliquam



causam ea unientem. Cum igitur Deus sit primo et maxime simplex, utpote habens totam bonitatem suam in uno perfectissimo, sequitur quod Deus sit primo et maxime per se sufficiens. Sed auctor hujus libri praetermittit primam partem propositionis quae est de simplicitate causae, supponens eam. Et loquitur solum de per se sufficientia quam divitiarum nomine significat. Et loco ejus quod in propositione Proculi dicitur quod Deus est per se sufficiens, dicit tantum quod est dives propter seipsum : in quolibet enim genere est primum id quod est per seipsum : quod enim est per se, prius est eo quod est per aliud. Loco autem ejus quod ibi dicitur quod est maxime sufficiens, hic dicitur quod est dives magis, scilicet quam omnia alia. Probatio autem propositi est eadem urobique. Nam primo dicit quod unitas divina, quia non est dispersa in multas partes, sed est unitas pura, est significatio hujusmodi quod Deus sit in fine simplicitatis, idest maxime simplex. Et ex hoc ulterius probat quod Deus sit maxime per se sufficiens per indigentiam quae in compositis invenitur : sicut jam dictum est. Sed quia in nomine divitiarum non solum intelligitur sufficientia, sed etiam copia potens in alia redundare, addit ulterius ad ostendendum Deum esse divitem, de influxu bonitatis ejus in res, inquiens : quia propter abundantiam suae bonitatis influit in res alias, et nihil est quod influat super ipsum; omnes autem aliae res, sive sint intelligibiles sicut intelligentiae et animae, sive sint in corpore, non sunt divites per seipsas, quasi ex seipsis habentes abundantiam bonitatis. Sed indigent participare bonitatem a primo vero uno quid influat super eas gratis, absque hoc quod aliud ei inde accrescat, omnes bonitates et perfectiones.

## LECTIO XXII

*Iterum sufficientia divini regiminis ab excellentia ipsius commendatur.*

*Causa prima est super omne nomen quo nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio, neque complementum solum; quoniam diminutum est non completum, et non potest*

*efficere operationem completam, quoniam est diminutum. Et completum apud nos, quamvis sit sufficiens per seipsum, tamen non potest creare aliquid aliud, neque influere aliquid aliud a seipso omnino. Si ergo hoc ita est apud nos, dicimus quod primum non est diminutum, neque completum tantum, sed est supra completum. Quoniam creans est res, et influens bonitates super eas influxione completa; quoniam est bonitas, cui non est finis, neque dimensiones. Bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatibus. Veruntamen omne saeculum non recipit de ista bonitate nisi secundum modum suae potentiae. Jam ergo ostensum et manifestum est, quod causa prima est super omne nomen, quo nominatur, et superior et altior.*

Ostensa abundantia divinae bonitatis, hic ostendit excellentiam ipsius, dicens, « Causa prima est super omne nomen quo nominatur ». Ad cuius propositionis intellectum considerandum est quod id quod hic sub uno colligit, Proculus in suo libro per diversa distinguit. Cujus est centesimadecimatertia propositio talis: Omnis Deus substantialis est et supervitalis et superintellectualis. Quod quidem Proculus dupliciter probat. Primo probatione communi, quae talis est: Deus est unitas per se perfecta. Unumquodque autem aliorum quae sunt sub Deo, non est ipsa unitas: sed est aliquid participans unitate. Manifestum est igitur quod Deus est supra omnia hujusmodi. Secundo probat probatione speciali: quia scilicet substantiae non est idem esse, et substantiam esse, et unum esse: sed quaelibet substantia subsistens participat esse et uno. Unde relinquitur quod Deus, qui est ipsum unum et ens, per seipsum sit supra substantiam, et per consequens supra vitam et intellectum quae praesupponunt substantiam, ut patet etiam in hoc libro decimaoctava propositione supra inducta. Sed quia auctor hujus libri propositionem in communi inducit, contentus est sola propositione communi. In omnibus enim quae sunt infra causam primam, quaedam inveniuntur perfecte existentia, sive completa; quaedam imperfecta sive diminuta. Perfecta quidem videntur esse ea quae per se subsistunt in natura, quae a nobis significantur per nomina concreta, ut homo sapiens et hujusmodi; imperfecta autem sunt illa, quae per se non

subsistunt, sicut formae : ut humanitas. sapientia, et hujusmodi, quae significantur apud nos nominibus abstractis. Inter quae duo est haec differentia : quod illud quod non est completum, non potest perficere operationem completam. Non enim calor calefacit, sed calidum. Neque sapientia sapit, sed sapiens. Illud autem quod est completum apud nos, quamvis sit per se subsistens, in hoc quodammodo sibi sufficiens est quod non indiget alio cui innitatur sicut substituto : tamen quia forma quae est principium actionis est in ipso limitata et participata, non potest agere per modum creationis aut influxus, sicut agit id quod totum est forma quod sui participatione secundum se totum est aliorum productivum. Cum ergo ita sit apud nos in his quae sunt diminuta et concreta, sequitur quod Deus nec sit diminutus nec completus simpliciter : sed magis super completus. Non enim caret actione sicut diminuta ; et agit per modum creantis et influentis : quod non possunt ea quae sunt completa apud nos. Et hoc est quod subdit : quia ipse est creans res et influens bonitates super ea influxione completa. Et hoc ideo est : quoniam ipse est bonitas subsistens cui non est finis, idest non est bonitas terminata ad aliquam naturam participantem incorpoream : sicut est bonitas intelligentiae. Neque sunt ei dimensiones ad quas terminetur, sicut est de bonitate corporali. Ex quo ulterius concludit quod quia causa prima est ipsa bonitas interminata, sequitur quod ipsa sit prima bonitas ; et quod repleat omnia saecula, idest omnes distinctiones rerum et temporum bonitatibus suis, licet non omnia recipiant eodem modo et aequaliter bonitatem ejus : sed unumquodque secundum modum suae potentiae, ut supra habitum est in vigesima propositione. Tota ergo virtus hujus propositionis ad hoc tendit quod Proculus breviter tangit quod scilicet Deus et est ipsa unitas, non unitum aliquid, sicut completa quae sunt apud nos ; et tamen est per se perfecta ; a quo deficiunt diminuta, idest formae non subsistentes quae apud nos sunt. Ex quo ulterius concluditur quod causa prima est altior omni nomine quod a nobis imponitur : quia omne nomen a nobis impositum vel significat per modum completi participantis, sicut nomina concreta : vel significat per modum diminuti et partis

formalis, sicut nomina abstracta. Unde nullum nomen a nobis impositum, est condignum divinae excellentiae.

## LECTIO XXIII

*Tangitur regimen causae secundae, scilicet intelligentiae.*

Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina. Quod est, quia proprietas intelligentiae est scientia, et non est ejus complementum et integritas, nisi ut sit sciens. Regens ergo est Deus benedictus et sublimis, quoniam ipse replet res bonitatibus : et intelligentia est primum causatum, et est plus similis Deo sublimi, et propter illud regit res quae sub ea sunt. Et sicut Deus benedictus et excelsus influit scientiam super res, similiter intelligentia influit scientiam super res quae sunt sub ea. Verumtamen, quamvis intelligentia regat res quae sunt sub ea, tamen Deus benedictus et excelsus praecedit intelligentiam per regimen, et regit res regimine sublimioris ordinis et altioris, quam sit regimen intelligentiae, quod est illud quod dat intelligentiae regimen. Et significatio illius est, quod res, quae recipiunt regimen intelligentiae, recipiunt regimen creatoris intelligentiae. Quod est, quia non refugit regimen ejus aliqua ex rebus omnino : quoniam vult ut faciat recipere bonitatem suam simul omnes res. Quod est, quia non est quod omnis res, quae desiderat intelligentiam, desiderat recipere eam : et res omnes desiderant bonitatem ex primo, et desiderant recipere ipsum desiderio multo, et in illo non est qui dubitet.

Postquam tradidit modum divini regiminis, et ostendit sufficientiam Dei ad regendum, hic agit de regimine secundae causae, scilicet intelligentiae : Quod quidem regimen fit ex virtute causae primae. Et proponit talem propositionem : « Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina ». Similis propositio invenitur in libro Proculi centesimatrigesimaquarta sub his verbis : Omnis divinus intellectus intelligit quidem ut intellectus, providet autem

ut Deus. Ad cujus evidentiam considerandum est quod supra, decimanona propositione, dictum est, quod ex intelligentiis quaedam est divina, quaedam non divina. Supremi quidem intellectus, vel intelligentiae, divini nominantur propter abundantem participationem divinae bonitatis ex propinquitate ad Deum. Quod autem abundanter participat proprietatem alicujus rei, assimilatur rei non solum in forma, sed etiam in actione. Sicut patet in sole : quia eorum quae illuminantur a sole, quaedam participant lumen solis solum quantum ad hoc quod videantur : quaedam vero quantum ad hoc quod alia illuminent quod est propria actio solis. Sicut patet de luna. Quia vero forma est principium actionis, necesse est quod omne illud quod ex abundanti participatione influxus superioris agentis acquirit actionem ejus, habeat duas actiones. Unam scilicet secundum propriam formam : aliam vero secundum formam participatam a superiori agente. Sicut cultellus ignitus secundum propriam formam incidit : inquantum vero est ignitus, urit. Sic igitur et supremarum intelligentiarum unaquaeque quae divina dicitur, habet duplicem actionem. Unam quidem inquantum participat abundanter bonitatem divinam ; aliam autem secundum propriam naturam. Est autem proprium intelligentiae, inquantum hujusmodi (1), cognoscere res. Et ideo intelligentia divina, inquantum est intelligentia, est rerum cognoscitiva. Proprium autem est Dei, qui est ipsa essentia bonitatis, ut se aliis communicet. Videmus enim quod unumquodque, inquantum est perfectum et actu ens, similitudinem suam aliis communicat. Unde id quod est essentialiter actus et bonitas, scilicet Deus, et essentialiter et primordialiter communicat suam bonitatem rebus. Et hoc pertinet ad regimen ipsius. Nam regentis proprium est perducere ea quae reguntur ad finem debitum, quod est bonum. Sic igitur intelligentia divina, inquantum participat abundanter bonitatem divinam, ipsa fit regitiva rerum. Manifestum est autem quod id quod agit secundum propriam et naturalem formam aliquam actionem, vehementius et perfectius agit illam actionem, quam id quod agit eam per participationem virtutis superioris agentis : sicut ignis

(1) Al. : « inquantum hujus. »



vehementius calefacit quam corpus ignitum, et sol magis illuminat quam luna. Oportet igitur regimen Dei, quod est actio ejus secundum suam essentialem bonitatem, esse altius et efficacius quam regimen intelligentiae quod convenit ei secundum participationem bonitatis divinae. Et inde est quod regimen causae primae quod est secundum essentiam bonitatis, se extendit ad omnes res. Cujus signum est quod omnia desiderant bonum vel appetitu intellectuali, vel animali, vel naturali. Regimen autem intelligentiae quod non est ei proprium, non se extendit ad omnia. Non enim diffundit bonitatem intellectualem in omnia; sed solum in illa quae sunt nata intelligere. Unde nec omnia intellectuale bonum appetunt, sed solum bonum absolute.

## LECTIO XXIV

*Divinum regimen a diversis diversimodo participari, generali in primis ratione ostenditur.*

*Causa prima existit in omnibus rebus secundum unam dispositionem: sed res omnes non existunt in causa prima secundum unam dispositionem. Quod est, quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaeque res recipit eam secundum suae potentiae modum. Quod est, quia ex rebus sunt, quae recipiunt unita receptione causam primam; et ex eis sunt, quae recipiunt eam receptione multiplicata; et ex eis sunt, quae recipiunt eam receptione aeterna, et ex eis sunt, quae recipiunt eam receptione temporali; et ex eis sunt, quae recipiunt eam receptione spiritali, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione corporali. Et diversitas quidem receptionis non fit a causa prima, sed propter recipiens: quod est, quia recipiens diversificatur. Propter illud ergo et susceptum diversificatur. Influens vero existens unum non diversum, influit super omnes res omnes bonitates aequaliter. Bonitas namque influit super omnes res ex causa prima aequaliter. Res igitur sunt causa diversitatis influxionis super omnes res. Proculdubio ergo non inveniuntur omnes res in prima causa per modum unum. Jam ergo ostensum est, quod causa prima invenitur in omnibus rebus per modum unum, et non inveniuntur*

*in ea omnes res per modum unum. Ergo secundum modum propinquitatis causae primae, et secundum modum, quo res recipere potest causam primam, secundum quantitatem illius potest recipere ex ea et delectari secundum eam. Quod est, quia non recipit res ex prima causa, et non delectatur in ea nisi per modum esse sui. Et non intelligo per esse nisi cognitionem. Nam secundum modum quo cognoscit res causam primam, secundum quantitatem illam recipit ex ea, et delectatur in ea, sicut ostendimus.*

Postquam ostendit modum divini regiminis et sufficientiam ipsius ad regendum; hic incipit ostendere quomodo divinum regimen diversimode participatur a diversis. Et primo manifestat hoc in generali. Secundo prosequitur in speciali de diversitate rerum, quae subsunt divino regimini, vigesima quinta propositione, ibi, « Substantiae unitae etc. ». Circa primum ponit talem propositionem : Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid dicitur esse in alio multipliciter. Uno modo realiter. Alio secundum habitudinem actionis et passionis. Secundum igitur primum modum, dicendum est quod omnia sunt in causa prima uno modo; quia scilicet id secundum quod omnia sunt in causa prima est una et eadem res, scilicet virtus divina. Sunt enim effectus virtute in sua causa. Causa autem prima secundum hunc modum est in rebus diversimode; quia scilicet causa prima in rebus causatis est secundum quod eis similitudinem suam imprimit. Diversae autem res diversimode similitudinem causae primae recipiunt. Sed modo secundo est e converso. Nam causa prima secundum unum modum agit in omnes res : et ideo dicitur esse in rebus omnibus secundum dispositionem unam. Non autem omnes res recipiunt eodem modo actionem causae primae : et ideo dicitur quod res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam. Ad cuius propositionis manifestationem tria subsequuntur. Nam primo manifestatur propositio. Secundo probatur, ibi, « Et diversitas quidem etc. ». Tertio infert quoddam corollarium, ibi, « Ergo secundum modum etc. ». Dicit ergo primo quod ideo dicuntur res omnes non esse in causa prima secun-

dum dispositionem unam, quia etri causa prima existat in rebus omnibus, inquantum scilicet attingit res omnes per effectum suae actionis, tamen unaquaeque res recipit actionem ejus secundum modum suae virtutis. Et exemplificat hoc secundum tres diversitates praedictas inventas in rebus : quarum prima est secundum diversitatem unitatis et multitudinis, quae quidem diversitas pertinet ad ipsas substantias. Nam ea quorum substantia est simplex, recipiunt causae primae actionem unite. Illa vero quorum substantia est composita, recipiunt eam multipliciter, scilicet secundum modum suae substantiae. Secunda diversitas subditur ex parte durationis rerum in suo esse. Quaedam enim recipiunt actionem causae primae receptione aeterna : illa scilicet quorum esse non subditur motui. Unde earum duratio in suo esse non variatur secundum prius et posterius. Quaedam vero recipiunt receptione temporali ; illa scilicet quorum esse subditur motui. Et per consequens earum duratio continuatur secundum successionem prioris et posterioris. Tertiam diversitatem ponit ex parte speciei seu formae ipsius rei, secundum quod quaedam sunt incorporea secundum suam speciem : et ista recipiunt influentiam causae primae spiritualiter. Quaedam vero sunt secundum suam speciem corporea, et hujusmodi recipiunt influentiam causae primae receptione corporali. Hoc autem totum quod praemissum est, continet propositio quae ponitur in libro Proculi centesimadecimaquinta, quae talis est : Omnibus quidem dii adsunt eodem modo ; non autem omnia eodem modo diis adsunt ; sed singula secundum ipsorum ordinem et potentiam transumunt illorum praesentiam : hoc quidem uniformiter, hoc autem multipliciter : et hoc quidem in corpore, hoc autem incorporaliter.

Secundo ibi « et diversitas ».

Probat quod praemissum est, hoc modo. Diversitas receptionis ex duobus potest contingere. Quandoque enim ex agente sive influente, quandoque autem ex recipiente. Quia enim diversitas causae causat diversitatem in effectibus, necesse est ut si agens est diversum, et recipiens unum, quod diversitas receptionis causetur ex agente, non ex recipiente. Sicut aqua quae ex frigido congelatur, et ex calido dissolvitur. Si autem, e converso, agens fuerit unum et

recipiens diversum, erit diversitas receptionis ex parte recipientis, non ex parte agentis : sicut patet de sole qui indurat lutus et liquefacit ceram. Manifestum est autem quod causa prima est una, nullam diversitatem habens. Sed ea quae recipiunt influentiam causae primae, sunt diversa. Diversitas ergo receptionis non est ex causa prima quae est bonitas pura, influens bonitatem rebus omnibus : sed est propter diversitatem recipientium. Sic igitur patet quod causa prima invenitur in omnibus per modum unum : sed non e converso. Est autem attendendum quod duplex est actio causae primae. Una quidem secundum quam instituit res, quae dicitur creatio. Alia vero secundum quam res jam institutas regit. In prima igitur actione non habet locum quod hic dicitur : quia si oportet diversitatem effectuum reducere in diversitatem recipientium, oportebit dicere quod sint aliqua recipientia quae non sint a causa prima; quod est contra illud quod dictum est supra decimaoctava propositione. Omnes habent essentiam per causam primam. Unde oportet dicere quod prima diversitas rerum secundum quam habent diversas naturas et virtutes, non sit ex aliqua diversitate recipientium, sed ex causa prima : non quia in ea sit aliqua diversitas : sed quia est diversitatem cognoscens : est enim agens secundum suam scientiam : et ideo diversos rerum gradus producit ad complementum universi. Sed in actione regiminis, de qua nunc agitur, diversitas receptionis est secundum diversitatem recipientium.

Tertio ibi « ergo secundum ».

Infert quoddam corollarium ex praedictis. Si enim diversitas receptionis influxus causae primae pervenit in rebus secundum diversam virtutem recipientium : cum illa quae sunt propinquiora primae causae sunt majoris virtutis : sequitur quod perfectius recipiant causam primam et ejus influxum. Et quia omnis substantia cognoscens, quanto perfectius habet esse, tanto perfectius cognoscit causam primam et influxum bonitatis ejus : et quanto hoc magis in se recepit et cognoscit, tanto magis delectatur in ea.

## LECTIO XXV

*Omne authypostaton, seu per se stans, esse ingenerabile, concluditur.*

*Substantiae unitae intellectuales non sunt generatae ex re alia. Omnis substantia existens per essentiam suam non est generata ex re alia. Quod si aliquis dicit, possibile est, ut sit generata ex re alia, dicemus, ut si possibile est, ut substantia stans per essentiam suam sit generata ex re alia, proculdubio est substantia diminuta, indigens ut compleat eam id ex quo generatur. Et significatio illius est generatio ipsa. Quod est, quia generatio non est nisi via ex diminutione ad complementum : nam, si inveniatur res non indigens in generatione sui, idest in sua forma et sua formatione re alia nisi se, et est causa ipsa formationis suae et sui complementi, est completa et integra semper. Et non fit causa formationis suae et sui complementi nisi per relationem suam ad causam semper. Illa ergo comparatio et formatio ejus, et ipsius complementum simul. Jam ergo manifestum est, quod omnis substantia stans per essentiam suam non est generata ex re alia.*

Supra dictum est quod creaturae recipiunt diversimode regimen causae primae secundum triplicem diversitatem : scilicet unitatis et multitudinis, quod pertinet ad simplicitatem vel compositionem; aeternitatis et temporalis, et spiritualis et corporei. Corporeo autem accidit corruptio et incorruptio. Unde hic incipit prosequi de praedictis diversitatibus rerum. Et primo de diversitate corruptibilis. Secundo de diversitate simplicis et compositi, vigesima-octava propositione, ibi, « Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex, etc. ». Tertio de diversitate aeternitatis et temporis, trigesima propositione ibi, « Omnis substantia causata in tempore ». Circa primum duo facit : scilicet primo ostendit substantias quasdam esse ingenerabiles. Secundo agitur de corruptione earum, vigesimasexta propositione, ibi, « Omnis substantia per seipsam non cadens, etc. ». Circa primum ponit duas propositiones : quarum prima talis est : Substantiae unitae intellectuales



non sunt generatae ex re alia. Vocat autem substantias unitas substantias simplices, eo quod omne compositum quamdam multitudinem in se continet; intellectuales autem substantias vocat quae sunt aptae natae intelligere, quae etiam cum sint immateriales, sunt intellectuales actu. Quod autem dicit: « non sunt generatae ex re alia », potest intelligi, vel sicut ex materia, secundum quod haec propositio importat habitudinem causae materialis: vel ex causa agente, secundum quod praedicta praepositio importat habitudinem causae efficientis. Et hic intellectus magis videtur consonare his quae in probatione sequenti ponuntur. Secunda propositio est talis: « Omnis substantia stans per essentiam suam quae est per seipsam subsistens. Sed cum per seipsum subsistere sit proprium substantiae, sequeretur secundum hoc, quod nulla substantia sit generata. Est ergo dicendum quod substantia et essentia rei principaliter est forma, quam significat definitio. Quaecumque igitur habent formam in materia fundatam, huiusmodi substantiae non sunt stantes per essentiam suam: ideo earum essentiae, idest formae, innituntur fundamento materiae. Illae vero sunt stantes per essentiam suam quae sunt formae tantum non in materia; et huiusmodi impossibile est quod sint generatae. Est autem considerandum quod prima propositio concluditur ex hac secunda. Supra enim probatum est quod omnes substantiae intelligentes sunt stantes per essentiam suam: quod habitum est in propositione decimaquinta, Omnis sciens qui scit etc. Si igitur omnis substantia stans per essentiam suam non est generata, sequitur quod omnis substantia intellectualis sit non generata. Duarum autem propositionum positarum prima in libro Proculi non invenitur; sed solum secunda quae est quadragesimaquinta sui libri talis: Omne authypostaton, idest per se subsistens, est ingenerabile. Haec sola propositio probatur consequenter eodem modo hic, sicut in libro Proculi. Manifestum est enim quod omne generatum est de se imperfectum, quia est in potentia, et indiget quod compleatur sive perficiatur per illud ex quo generatur, idest per generans qui reducit ipsum de potentia in actum. Et huius signum est quod generatio nihil est aliud quam via quaedam de incompleto ad completum, oppositum scilicet

ad incompletum praeexistens. Termini enim generationis sunt privatio et forma, materia autem secundum quod existit sub privatione habet rationem imperfecti. Et sic patet quod generatio est via sive transitio de imperfecto ad perfectum oppositum. Si igitur est aliquid quod non indigeat aliquo alio ad sui formationem, sed ipsum est causa suae formationis, quia scilicet substantia est ejus forma, sequitur quod talis res sit semper completa sive perfecta : et sic in ea non potest esse transitus de imperfecto ad perfectum : sed statim per seipsam est ens et unum, ut dicitur in octavo *Metaphysicorum*. Relinquitur ergo quod omnis substantia quae est forma subsistens est ingenerabilis. Sed ne hoc male intelligeret aliquis quod hujusmodi substantiae non haberent causam sui esse, cum supra dictum sit quod res omnes habent essentiam per ens primum, manifestat consequenter quomodo sit intelligendum quod dictum est. Quod enim dictum est quod sit causa suae formationis, non est sic intelligendum quasi non dependeat ex alia causa superiori : sed dicitur esse causa suae formationis per hoc quod habet sempiternam relationem ad causam suam primam : unde per comparisonem ad suam causam habet simul, idest statim, formationem et complementum. Ad cujus evidentiam considerandum est quod unumquodque participat esse secundum habitudinem quam habet ad primum essendi principium. Res autem composita ex materia et forma non habet esse nisi per consequutionem suae formae : unde per suam formam habet habitudinem ad primum essendi principium. Sed quia materia tempore praeexistit formae in hac re generata, consequens est quod semper habeat praedictam habitudinem ad principium essendi primum : neque simul cum fuerit materia : sed postmodum superveniente forma. Si ergo aliqua substantia sit ipsa forma, sequitur quod semper habeat habitudinem praedictam ad causam primam ; nec adveniat ei post tempus : sed simul concomitans cum sua substantia quae est forma. Sic ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam, non generatur ex alia re.

## LECTIO XXVI

*Omne authypostaton aut per se stans, esse incorruptibile arguitur.*

*Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione. Si autem aliquis dicat quod possibile est quod substantia stans per seipsam cadat sub corruptione, dicemus, si possibile est quod substantia stans per seipsam cadat sub corruptione, possibile est ut separetur ejus essentia, et sit fixa stans per essentiam suam sine essentia sua: et hoc est inconueniens et impossibile: quoniam propterea quod est una simplex non composita, est ipsa causa et causatum simul. Omnis autem rei cadentis sub corruptione non fit corruptio nisi propter separationem suam a causa sua: dum vero permanet res per causam suam retinentem eam et servantem ipsam, non perit, neque destruitur. Si ergo ita est, substantiae stantes per essentiam suam non separantur a sua causa, quoniam est inseparabilis causa ab essentia sua, propter hoc, quod causa ejus est formatio sui, et non fit causa suiipsius nisi per relationem suam ad causam suam. Et ipsa est causa relationis ipsius, et ipsa est ipsa causa suiipsius per modum quem diximus, quoniam non perit nec destruitur, quoniam ipsa est causa et causatum simul, sicut ostendimus supra. Jam ergo verificatum est, quod omnis substantia stans per seipsam non destruitur, neque corrumpitur.*

Supra actum est de ingenerabili, hic agitur de incorruptibili et corruptibili: et primo de incorruptibili. Secundo de corruptibili, vigesima septima propositio. « Omnis substantia destructibilis ». Circa primum ponitur talis propositio: « Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione ». Quae quidem ponitur in libro Proculi quadragesimasexta propositione sub his verbis, Omne authypostaton incorruptibile est. Ad cujus propositionis evidentiam considerandum est quod cum praepositio prae denotet causam, illud dicitur per se stare, sive subsistere quod non habet aliam causam essendi nisi seipsum.

Est autem duplex causa essendi : scilicet forma per quam aliquid actu est, et agens quod facit actu esse. Si ergo dicatur stans per seipsum quod non dependet a superiori agente, sic stare per seipsum convenit soli Deo, qui est causa prima, a qua omnes secundae causae dependent, ut ex superioribus patet. Si autem dicatur per se stans, illud quod non formatur per aliquid aliud, sed ipsum et forma, sic esse stans per seipsum convenit omnibus substantiis immaterialibus. Substantia enim composita ex materia et forma, non est stans per seipsam nisi ratione partium, quia scilicet materia est actu per formam, et forma sustentatur in materia; sicut dicitur aliquid movens seipsum ratione partium, quia una pars est movens et alia pars ejus mota. Sic igitur patet quod stare per seipsum non potest convenire nisi substantiae quae est forma sine materia : hujusmodi autem substantia ex necessitate est incorruptibilis. Manifestum est enim in rebus corruptibilibus quod corruptio accidit per hoc quod aliquid separatur a sua causa formali, per quam aliquid habet esse in actu. Sicut enim generatio quae est via ad esse, est per acquisitionem formae, ita corruptio quae est via ad non esse, est per amissionem formae. Si igitur substantia stans per essentiam suam corrumperetur, oporteret quod separaretur a causa sua formali : sed sua forma est ejus essentia; ergo separaretur a sua essentia; quod est impossibile : non ergo est possibile quod substantia stans per seipsam corrumpatur. Sed ne aliquis credat quod hujusmodi substantiae stantes per essentiam suam non dependant ab aliqua superiori causa agente, excludit hoc consequenter, ibi, « Et non fit causa etc. » et dicit quod non est intelligendum quod hujusmodi substantia sit causa sui ipsius quod non dependeat a superiori causa agente : sed hoc dicitur quod hujusmodi substantia per seipsam habet relationem ad causam primam, inquantum est causa suae formationis : videmus enim quod res materiales referuntur ad causam primam ut accipiant esse ab ea per suam formam, et ideo substantia cujus tota essentia est forma, habet per se ipsam relationem semper ad causam primam, et non causatur ista relatio in hujusmodi substantia per aliquam aliam formam : et inde est quod

dicitur esse causa sui per modum praedictum : et inde est quod non potest corrumpi, sicut ostensum est. Pater igitur quod omnis substantia stans per seipsam est incorruptibilis.

## LECTIO XXVII

### *Agit de conditione substantiae corruptibilis.*

*Omnis substantia destructibilis non sempiterna, aut est composita, aut est delata super aliam rem. Quod est, quia substantia aut est indigens rebus ex quibus est, et est composita ex eis, aut est indigens fixatione sua et essentia sua deferente. Cum ergo separatur deferens causa, corrumpitur et destruitur. Quod si substantia non est composita, tunc est simplex, et est semper, nec destruitur nec corrumpitur omnino.*

Postquam ostendit quae sit conditio substantiae incorruptibilis, hic ostendit conditionem corruptibilis, ponens hanc propositionem : Omnis substantia destructibilis non sempiterna, aut est composita, aut est delata super rem aliam. Et haec eadem propositio ponitur in libro Proculi quadragésimaoctava propositione. Hujus propositionis probatio est : quia enim omne quod est stans per seipsum est incorruptibile, ut probatum est : necesse est quod omne quod corrumpitur non sit stans per seipsum, sed indigeat aliquo sustentante : quod quidem contingit duobus modis. Uno modo sicut totum indiget partibus ad sui constitutionem. Unde partibus ab invicem discedentibus sequitur corruptio. Alio modo, quia forma non est subsistens, sed indiget ad sui sustentationem substituto deferente. Et ideo quando substitutum deferens fit indispositum ad talem formam, necesse est quod fiat separatio formae a substituto; et ita sequitur corruptio. Unde manifestum est quod omnis substantia corruptibilis vel est composita ex diversis partibus per quarum dissolutionem sequitur corruptio totius, sicut patet in corporibus mixtis : aut forma indiget materiali substituto ad sui sustentationem : et ita per transmutationem substituti sequitur corruptio : sicut patet in corporibus simplicibus et in accidentibus. Et ideo possumus



hoc corollarie accipere quod, si aliqua substantia non est composita, sed simplex, neque est delata super substitutum quasi indigens eo ad suum esse : sed est stans in seipso : haec omnino est incorruptibilis, sicut patet in intelligentia et in anima intellectuali : de qua manifestum est quod non est forma delata super materiam cui dat essentiam, scilicet quod ei totaliter innitatur : quia sequeretur quod nulla ejus operatio esset sine communicatione materiae corporalis. Quod patet esse falsum ex his quae probantur in tertio *De anima*.

## LECTIO XXVIII

*Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex nec dividitur. Quod si dixerit aliquis possibile est ut dividatur, dicemus, quod, si possibile est ut substantia stans per se dividatur, et est ipsa simplex : possibile est ut essentia partis ejus sit per essentiam suam iterum, sicut essentia totius. Si ergo possibile est illud, redit pars super ipsam, et omnis pars ejus est rediens super ipsam, sicut est rediens totum super essentiam suam : et hoc est impossibile. Si ergo impossibile est hoc, substantia stans per seipsam est substantia individua et est simplex. Si enim non est simplex, sed composita, pars ejus est melior parte, et pars illius vilior parte : quare res melior est ex re viliori, et res vilior ex re meliore, quoniam est omnis pars ejus sejuncta ab omni parte ejus : quare universalitas ejus non est sufficiens per seipsam, cum indigeat partibus suis ex quibus componitur : et hoc quidem non est de natura rei simplicis, immo de natura substantiarum compositarum. Jam ergo constat, quod omnis substantia stans per essentiam est simplex, et non dividitur : quoniam non recipit compositionem, vel divisionem, nec corruptionem, nec destructionem, sicut ostendimus.*

Postquam prosequutus est diversitatem substantiarum, quae potest attendi secundum generationem et corruptionem : hic prosequitur de diversitate substantiarum quae potest attendi secundum simplicitatem et compositionem. Et inducit ad hoc propositiones duas, quarum secunda videtur esse conversa prioris. Prima ergo talis est : « Omnis

substantia stans per suam essentiam est simplex et non dividitur ». Quae etiam propositio ponitur in libro Proculi propositione quadragesimaseptima sub his verbis : Omne authypostaton impartibile est et simplex. Ubi primo considerandum est quod simplex et impartibile est idem substituto, differunt autem ratione. Num impartibile dicitur aliquid per privationem divisionis : quia scilicet non est in multa divisibile. Simplex autem dicitur aliquid per privationem compositionis : quia scilicet non est ex multis compositum. Primo ergo probatur, quod substantia per se stans sit indivisibilis. Secundo quod sit simplex. Primum autem melius probatur in libro Proculi quam hic. Est enim haec ejus probatio. Si enim, inquit, partibile est authypostaton idest ens per se subsistens instituit partibile seipsum, et totum ipsum vertetur ad seipsum : et omne in omni seipso erit. Hoc autem impossibile : impartibile ergo authypostaton est. Ad cujus evidentiam considerandum est quod hic accipitur esse aliquid stans per seipsum non ratione partis : ut scilicet una pars ejus stet per aliam, sicut accidit in substantiis materialibus : sed ratione totius : ut scilicet totum stet per se totum. Unumquodque autem convertitur ad id per quod stat, sicut effectus ad causam : et oportet quod sit in eo sicut in suo fundamento. Si ergo aliquid partibile sit stans per seipsum, oportet quod quaelibet pars ejus stet per quamlibet : et quaelibet fundatur in qualibet : quod est impossibile : quia sic sequeretur quod una et eadem pars ejus esset causa et effectus simul respectu ejusdem : quod est impossibile. In hoc autem libro probatur sic. Illud quod convenit alicui per seipsum, convenit cuilibet parti ejus si sit partibile. Si igitur aliquid partibile sit stans per seipsum, oportet quod quaelibet pars ejus stet per seipsam : et ita non innitetur alteri ad constitutionem ejus. Haec autem probatio non est adeo efficax : quia non est necessarium quod quidquid per se convenit alicui toti, conveniat singulis partibus ejus. Est enim quoddam totum similitum partium, ut aer et aqua : et quoddam dissimilium, ut animal et domus. Quod autem id quod est stans per seipsum sit simplex non compositum ex multis, probatur duplici ratione. In omni composito ex pluribus partibus necesse est ponere quemdam partium

ordinem : ut scilicet una pars ejus sit melior et alia vilior. Multa enim ad unum constituendum, ordine quodam perveniunt : sicut et ab uno multitudo ordine quodam progreditur. Unde videmus quod in compositione corporis naturalis forma est praestantior materia; et in compositione corporis mixti unum elementum dominatur : et in compositione partium animalis unum membrum est principalius alio, et in partibus alicujus continui una pars magis accedit ad punctum, quod est principium magnitudinis, quam alia. Si ergo aliquid compositum ex pluribus partibus sit stans per seipsum, oportebit quod quaelibet pars ejus sit stans ex qualibet : et ita pars melior dependebit ex parte viliori, et e converso. Secunda ratio est, quia omne quod est stans per seipsum, est sibi sufficiens in suo esse, non indigens alio ad sui subsistentiam : per quod non excluditur dependentia a causa agente, sed a causa formali et materiali subsistentiam praestante. Probat. Omne compositum ex partibus non est sibi sufficiens, sed indiget ad sui subsistentiam partibus, ex quibus componitur, quae se habent in habitudine causae materialis ad totum; ergo nullum compositum ex partibus est per se stans. Omnis igitur substantia per se stans est simplex. Sciendum tamen est quod secunda ratio distincte ponitur in libro Proculi, sed in hoc libro inducitur per modum conclusionis.

## LECTIO XXIX

*Omnem substantiam simplicem esse authypostaton.*

*Omnis substantia simplex est stans per seipsam, scilicet per essentiam suam. Quod est, quia creata sine tempore, et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus. Et significatio illius est, quia non est generata ex aliquo, quoniam est stans per essentiam suam, et substantiae generatae ex aliquo sunt substantiae corporales et compositae cadentes sub corruptione et generatione. Jam ergo manifestum, quod omnis substantia stans per essentiam suam non est in tempore, quia est altior et superior tempore et rebus temporalibus.*

Hic ponitur propositio conversa prioris, quae talis est : Omnis substantia simplex est stans per seipsam, scilicet per essentiam suam. Sciendum tamen est quod haec propositio in *Commento* non probatur : scilicet quod substantia stans per seipsam est causata sine tempore : et est in substantialitate sua superior substantiis corporalibus. Et haec est quinquagesimasexta propositio libri Proculi sub his verbis : Omne authypostaton exemptum est ab his quae tempore mensurantur secundum suam substantiam. Ubi considerandum est quod hoc quod « dicitur secundum suam substantiam » potest referri vel ad ipsas substantias temporales, quarum esse substantiale subjacet variationi, unde secundum suam substantiam tempore mensurari dicuntur : vel potest referri ad substantias per se stantes quae secundum suam substantiam sunt substantiis temporalibus superiores. Hujus ergo propositionis superinductae ponitur probatio talis : Ostensum est enim supra quod nulla substantia per seipsam cadit sub generatione. Omnes autem substantiae quae mensurantur tempore secundum suam substantiam cadunt sub generatione. Per hoc enim secundum suam substantiam tempore mensurantur quod eorum esse substantiale variatur per generationem et corruptionem. Relinquitur ergo quod nulla substantia stans per seipsam cadit sub tempore, sed est superior omnibus substantiis temporalibus. Possumus autem ex hac propositione sic probata concludere illam quae praetermittitur. Si enim hoc est proprium substantiae per se stantis quod sit non cadens secundum suam substantiam sub tempore, hoc autem convenit omni substantiae simplici, quia omnis substantia generabilis cadens sub tempore, est composita ex materia et forma : relinquitur quod omnis substantia simplex, sit stans per seipsam quod fuit primo propositum.

### LECTIO XXX

*Substantiae quae tempore mensurantur, quomodo ad invicem se habeant.*

*Omnis substantia creata in tempore, aut est semper in tempore, et tempus non superfluit ab ea, quoniam est creata, et tempus aequaliter; aut superfluit super tempus, et tempus superfluit*

ab ea, quia est creata in quibusdam horis temporis. Quod est quia si creata sequuntur se ad invicem, et substantiam superiorem non sequitur nisi substantia inferior ei similis, non substantia dissimilis. Substantiae enim similes substantiae superiori (et sunt substantiae creatae, a quibus non superfluit tempus), sunt substantiae quae non assimilantur substantiis sempiternis, et substantiae sunt abscissae a tempore, causatae in quibusdam horis temporis. Non est ergo possibile, ut continuentur substantiae causatae in quibusdam horis temporis cum substantiis sempiternis, quoniam non assimilantur eis omnino. Substantiae igitur sempiternae in tempore sunt illae, quae continuantur cum substantiis sempiternis, et sunt mediae inter substantias fixas, et inter substantias factas in tempore. Et non est possibile, ut substantias sempiternas, quae sunt supra tempus, sequantur substantiae creatae in tempore, nisi mediantibus substantiis temporalibus sempiternis in tempore. Et istae quidem substantiae non sunt factae mediae, nisi ipsae communicant substantiis temporalibus abscissis in tempore per generationem. Ipsae enim, quamvis sint sempiternae, tamen permanentia earum est per generationem et motum. Et substantiae sempiternae cum tempore sunt similes substantiis sempiternis quae sunt supra tempus, per durabilitatem, et non assimilantur eis in motu vel generatione. Substantiae autem factae in tempore non assimilantur substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per aliquem modum vel motum. Si ergo non assimilantur eis, tunc non possunt acquirere eas, neque tangere eas. Necessariae ergo sunt substantiae sempiternae, quae tangunt substantias sempiternas quae sunt supra tempus, et erunt tangentes substantias quae sunt in tempore, scilicet sub generatione et corruptione. Ergo aggregabunt per motum suum inter substantias sempiternas, quae sunt supra tempus, et aggregabilitatem suam inter substantias quae sunt supra tempus, et inter substantias quae sunt sub tempore, scilicet quae sunt cadentes sub generatione et corruptione. Et aggregabunt inter substantias bonas et inter substantias viles, ut non priventur substantiae viles substantiis bonis, et priventur cum bonitate et omni communitate, et non sit eis remanentia neque fixio. Jam ergo ostensum est quod durabilitatis duae sunt species: quarum una est aeterna, et altera est temporalis; verumtamen una duarum durabilitatum est stans



*quieta, et altera movetur: et una earum aggregatur compositioni finali, et operationes ejus omnes sunt simul, neque quaedam earum est ante quamdam, et altera est currens et extensa: quaedam operationes ejus sunt ante quasdam et unitas unius earum est per essentiam suam, et unitas alterius est per partes suas: quarum una est sejuncta suae compari per modum primum et postremum. Jam ergo manifestum est quod substantiarum quaedam sunt sempiternae, et sunt supra tempus; et ex eis sunt, quae sunt sempiternae aequales tempori, et tempus non superfluit ab eis; et ex eis sunt, quae sunt abscissae a tempore, et tempus superfluit eis ex superiori earum et ipsarum inferiori, scilicet ex principio earum usque in finem et ipsarum extremum: et sunt substantiae cadentes sub generatione et corruptione.*

Postquam prosequutus est de diversitate rerum quae est secundum generationem et corruptionem, simplicitatem et compositionem: hic tertio prosequitur de diversitate quae est secundum temporale et aeternum. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo aliqua dupliciter sint sempiterna et temporalia. Secundo ostendit quomodo est simul aeternum et temporale, ibi, « Inter rem cujus substantia, etc. ». Vel in prima ponit ordinem temporalium ad invicem. In secunda ordinem aeternorum, ibi. « In rem cujus substantia etc. ». Circa primum ponit talem propositionem: « Omnis substantia creata in tempore, aut est semper in tempore, et tempus non superfluit ab ea, quoniam est creata, et tempus aequaliter: aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea, quia est creata in quibusdam horis temporis ».

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quia tempus est numerus motus, omnis substantia mobilis dicitur esse creata in tempore. Est autem duplex substantia mobilis. Una quidem cujus motus est in toto tempore: sicut corpus coeleste: cujus motus tempori adaequatur, eo quod tempus est primo et per se mensura motus coeli, et per illum motum mensurat omnes alios motus. Et hoc si ponamus quod motus coeli semper fuerit et semper sit futurus, ut Aristoteles posuit et quidam alii philosophi: sive etiam motus coeli non semper fuerit nec semper sit

futurus, ut fides ecclesiae docet : quia sic etiam motus coeli adaequatur tempori. Non enim tempus fuit antequam motus coeli inciperet, nec erit tempus cum motus coeli desierit. Unde omnibus modis substantia coelestis corporis ratione sui motus est semper in tempore, et tempus non excedit ipsam : sed ad invicem adaequantur. Quaedam vero substantiae mobiles sunt, quarum motus non est in toto tempore, sed in aliqua parte temporis; sicut patet de substantiis generabilibus et corruptibilibus. Et quia hujusmodi substantia non habet habitudinem ad totum tempus sed ad partem temporis (invenitur enim aliqua pars temporis major duratione earum et aliqua pars minor); inde est quod substantia excedit tempus quantum ad aliquam partem, quae scilicet est minor duratione ejus : et iterum exceditur a tempore quantum ad illam partem quae est major duratione ejus. In libro enim Proculi invenitur haec propositio quinta planius et brevius sic : Omne quod secundum tempus subsistit, aut eo quod semper cum tempore est, aut aliquando in parte temporis hypostasim habens. Ad praemissae autem propositionis manifestationem. Primo ponitur probatio. Secundo infertur quoddam corollarium, ibi, « Jam ergo ostensum est ex hoc etc. ». Probatio autem ponitur eadem in utroque libro. Ita enim procedit ordo rerum ut similia se invicem subsequantur : ea vero quae sunt penitus dissimilia, non subsequantur se invicem in gradibus rerum, nisi per aliquod medium. Sicut videmus quod animal perfectum et planta, sunt dissimilia penitus quantum ad duo. Nam animal perfectum est sensitivum et mobile motu processivo, planta autem neutrum horum habet. Natura ergo non procedit immediate ab animalibus perfectis ad plantas : sed producit in medio animalia imperfecta quae sunt sensibilia cum animalibus et immobilia cum plantis. Manifestum est autem quod substantiae spirituales quae parificantur aeternitati, ut supra dictum est, et substantiae generabiles et corruptibiles, sunt penitus dissimiles. Nam substantiae spirituales, et sunt semper et sunt immobiles : quarum neutrum convenit substantiis generabilibus et corruptibilibus. Unde oportet ponere inter haec duo extrema aliquod medium quod sit simile utrique extremo : ut sic gradus rerum procedant per similia. Et

sic Proculus investigando procedit. Inter enim id quod est semper immobiliter ens et id quod est aliquando mobiliter, non potest inveniri nisi triplex medium : scilicet id quod semper movetur, id quod aliquando immobiliter est, et id quod aliquando est. Hoc autem tertium non potest esse medium : quia id quod aliquando est, idem est ei quod aliquando movetur : quod diximus esse extremum. Sic etiam non potest esse medium id quod aliquando immobiliter est. Impossibile enim est esse aliquod tale. Nihil nim desinit esse nisi per aliquam transmutationem. Unde id quod immobiliter est, non potest esse aliquando ens. sed est semper ens. Relinquitur ergo quod medium inter id quod semper est immobiliter et id quod aliquando est mobiliter, sit id quod semper movetur. Hoc enim convenit cum superiori quidem in hoc quod est semper esse : cum inferiori vero extremo, in hoc quod est moveri. Utitur autem nomine generationis communiter pro qualibet transmutatione : quia in quolibet motu includitur generatio et corruptio ut dicitur in octavo Metaphysicorum. Sic igitur substantiae quae semper moventur, scilicet coelestia corpora, contingunt secundum quamdam similitudinem utrumque extremum : et per ea conjunguntur quomodo substantiae superiores immobiles substantiis inferioribus generabilibus; inquantum scilicet virtus superiorum substantiarum defertur ad generabilia et corruptibilia per motum coelestium corporum.

Secundo ibi « jam ergo ».

Ex his inducitur consequenter quoddam corollarium : scilicet quod duplex est perpetuitas sive perpetua durabilitas. Una quidem per modum aeternitatis. Alia vero per modum totius temporis. Et differunt hae perpetuae durationes tripliciter. Primo quidem, quia perpetuitas aeterna est fixa, stans immobilis. perpetuitas autem temporalis est fluens et mobilis; inquantum tempus est mensura motus, aeternitas autem accipitur ut mensura esse immobilis. Secundo, quia perpetuitas aeterna est tota simul quasi in uno collecta : temporalis autem habet successivam extensionem secundum prius et posterius, quae sint de ratione temporis. Tertio, quia perpetuitas aeternalis est simpliciter tota secundum seipsam existens : sed universalitas sive tota-

litas perpetuitatis temporalis, est secundum diversas partes sibi succedentes.

## LECTIO XXXI

*Manifestatur conditio earum substantiarum, quarum actio est in tempore, et substantia in aeternitate.*

*Inter rem cujus substantia et actio sunt in momento aeternitatis, et inter rem cujus substantia et actio sunt in momento temporis, existens est medium: et est illud, cujus substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis. Quod est, quia res, cujus substantia cadit sub tempore, scilicet, quia tempus continet eam, est in omnibus dispositionibus suis cadens sub tempore: quare et ejus operatio cadit sub tempore, quoniam ejus essentia est in tempore: quoniam, quando substantia rei cadit sub tempore, pröculdubio et ejus actio sub tempore cadit. Res autem cadens sub tempore in omnibus dispositionibus suis sejuncta est a re cadente sub aeternitate in omnibus dispositionibus suis: continuatio enim non est nisi in rebus similibus. Necesse est ergo, ut sit res aliqua, quae sit res tertia media inter utrasque cujus substantia cadat sub aeternitate et ipsius actio cadat sub tempore. Impossibile namque est, ut sit res, cujus substantia cadat sub tempore, et ejus actio sub aeternitate: sic enim actio ejus melior esset ipsius substantia: hoc autem impossibile est. Manifestum igitur est quod inter res cadentes sub tempore cum suis actionibus et substantiis, et inter res, quarum substantiae et actiones sunt cadentes sub momento aeternitatis, sunt res cadentes sub aeternitate per substantias suas, et cadentes sub tempore per operationes, sicut ostendimus.*

In praecedenti propositione manifestus est ordo temporalium invicem, hic manifestatur ordo aeternorum ad invicem. Et primo ponitur inter aeterna aliquid quod est omnino aeternum, et aliquid quod est quodammodo aeternum et quodammodo temporale. Secundo manifestatur conditio ejus quod est quodammodo temporale, trigesima-secunda propositione, ibi, « Omnis substantia etc. ». Circa primum ponitur, talis propositio: « Inter rem cujus sub-

stantia et actio sunt in momento aeternitatis, et inter rem  
cujus substantia et actio sunt in momento temporis, est  
existens medium, et est illud cuius substantia est ex  
momento aeternitatis, et operatio ex momento temporis ».   
Et videtur hic momentum sumi pro mensuratione; ut  
scilicet illud dicatur esse in momento aeternitatis quod  
aeternitate mensuratur, et in momento temporis quod  
tempore mensuratur. Haec enim propositio ponitur cente-  
simasexta in libro Proculi sic. Omnis ejus quod omni-  
quaue aeternale est secundum substantiam et operationem,  
et ejus quod substantiam habet in tempore, medium est  
quod hac quidem aeternale est, hac autem tempore men-  
suratur. Posset autem alicui videri quod hoc medium sit  
corpus coeleste: quod quidem secundum substantiam suam  
incorruptibile est, sed motus tempore mensuratur. Sed hoc  
non bene dicitur. Nam in praecedenti propositione, id  
quod semper movetur, positum est simpliciter inter tempo-  
ralia. Ut enim in quarto *Physicorum* Philosophus dicit:  
sicut tempus mensurat motum ita nunc temporis mensurat  
mobile. Unde corpus coeleste quod movetur, non est in  
momento aeternitatis, sed temporis. Et praeterea motus non  
est actus ejus quod movetur, sed magis passio; est autem  
actio moventis, ut dicitur in tertio *Physicorum*. Princi-  
pium autem motus est anima, ut in secunda propositione  
habitu est. Quia ergo anima secundum se est immobilis,  
actio autem ejus motus, consequenter est ut anima secun-  
dum suam substantiam sit in momento aeternitatis; ejus  
vero actio sit in tempore: corporis vero quod movetur et  
substantia et operatio est in tempore: intelligentiae vero  
et substantia et actio in momento aeternitatis. Hujus autem  
propositionis probatio est similis probationi praemissae  
propositionis. Supra enim dictum est quod gradus entium  
continuantur sibiinvicem secundum quamdam similitudi-  
nem. Unde ea quae sunt totaliter dissimilia, consequuntur  
seinvicem per aliquod medium quod habet similitudinem  
cum utroque extremorum. Res autem illa cuius substan-  
tia et actio est in tempore, totaliter dissimilis est ei cuius  
substantia et actio est in aeternitate. Ergo necesse est, ut  
inter eas sit aliqua res media: vel ita quod substantia  
ejus cadat sub aeternitate et actio sub tempore, vel e contra-



rio. Sed hoc esse non potest quod alicujus rei substantia sit in tempore, et actio in aeternitate : quia sic actio esset altior et melior quam substantia, et effectus quam causa : quod est impossibile. Ergo relinquitur quod illa res media sit secundum substantiam; scilicet in momento aeternitatis et secundum operationem in tempore. Et hoc est quod probare intendimus.

## LECTIO XXXII

*Substantiae mediae, partim sub tempore, partim sub aeternitate cadentis, aliam conditionem exponit.*

Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate, et in quibusdam dispositionibus suis sub tempore, est ens et generatio simul. Quod est, quia omnis res cadens sub aeternitate est ens vere, et omnis res cadens sub tempore est generatio vere. Si ergo ita est, tunc res una cadens sub aeternitate et tempore est ens et generatio, non per modum unum, sed per modum et modum. Jam ergo manifestum est ex hoc quod diximus, quod omne generatum cadens per substantiam suam sub tempore, est habens substantiam dependentem per esse purum, quod est causa durabilitatis, et causa rerum sempiternarum, et omnium destructibilium. Necessarium est autem unum faciens adipisci unitates et ipsum non adipiscatur, sed reliquae unitates omnes sunt acquisitae. Et illius quidem significatio est hoc quod dico : si invenitur unum faciens acquirere non acquisitum, et aliud acquirere faciens acquisitum, tunc quae differentia est inter ipsum et primum ac suirere faciens. Non enim potest facere vel esse, quin aut sit simile ei in omnibus dispositionibus, suis, aut sit inter utraque differentia. Si ergo est similis ei in omnibus dispositionibus suis, tunc unum eorum non est primum et alterum secundum; et si unum eorum non est simile alteri in omnibus dispositionibus suis, tunc proculdubio unum eorum est primum, et alterum secundum. Illud ergo, in quo est unitas fixa non dependens ex aliquo, est unum primum verum, sicut ostendimus : et illud, in quo est unitas inventa ex alio, inventa est praeter unum primum verum. Si ergo est ex alio, est ex hoc uno primo vero acquisita unitas. Provenit ergo inde, ut uni primo vero sit

*unitas, et iterum reliquis unis, et non sit unitas nisi per unum primum verum, quod est causa unitatis. Jam ergo manifestum est et planum, quod omnis unitas post unum verum est acquisita et causata, verumtamen unum verum primum est causans unitates faciens acquirere, non acquisitum, sicut ostendimus.*

Quia in praecedenti propositione probatum est esse aliquam rem, cujus substantia est in aeternitate. et actio in tempore, consequenter hujus substantiae conditionem ostendit in hac ultima propositione dicens : Omnis substantia cadens in quibusdam suis dispositionibus in aeternitate. et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens, et generatio simul. Et haec eadem propositio ponitur centesimaquinta libri Proculi sub his verbis : Omne quod hac quidem aeternale est. hac autem temporale. et ens est simul et generatio. Ad hujus autem manifestationem propositionis tria facit. Primo praemittit probationem propositionis inductae, quae quidem tota dependet ex significatione nominum. Quia enim aeternitas est tota simul. carens successione praeteriti et futuri, ut supra habitum est. id quod in aeternitate est, dicitur ens. quia semper est in actu. Tempus autem consistit in successione praeteriti et futuri. Unde id quod est in tempore. est quasi in fieri : quod significat nomen generationis. Quod ergo est totaliter in aeternitate ens. totaliter est ens : quod autem est totaliter in tempore, est totaliter generatio. Quod vero est secundum aliquid in tempore. et secundum aliquid in aeternitate, est simul ens et generatio.

Secundo ibi « jam ergo manifestum ». Inducit quoddam corollarium. Est enim talis dispositio entium quod inferiora a superioribus dependent. Unde necesse est quod id quod est totaliter generatio. quasi substantiam et operationem habens in tempore, dependeat ab eo quod est simul ens et generatio, habens substantiam in aeternitate operationem vero in tempore. Hoc autem necesse est quod dependeat ab eo quod est totaliter in aeternitate secundum substantiam et operationem : et hoc ulterius ab ente primo quod est supra aeternitatem quod est principium durationis rerum omnium et sempiternarum et corruptibilium.

Tertio ibi « necessarium est autem ».

Ostendit quod ab isto uno primo omnia dependeant. Et ad intellectum hujus quod hic dicitur, sumenda est centesimasexagesima propositio Proculi, quae talis est : Omnis Deus participabilis est excepto uno. Quae quidem propositio ab eo inducitur, ad ostendendum quomodo Platonici ponebant plures deos. Non enim ponebant omnes aequales : sed unum ponebant primum qui nihil participabat, sed est essentialiter unum et bonum. Alios vero Deos ponebant inferiores participantes ipsum et unum bonum. Et hujus probationem inducit quia dicit : primo et supremo Deo manifestum est quod nihil participat ; alioquin non esset causa prima omnium. Semper enim participans praesupponit aliquid prius quod est per essentiam. Sed quod omnes alii dii sint participantes, probat per hoc, quia si primus Deus est unum essentialiter, et non participative, et non aliquis aliorum deorum est similiter unum, et sic in nullo differunt a primo, aut oportet quod sit unum participative. Si enim ipsum unum est essentia primi, oportet quod si aliquid ab eo differat, quasi secundum post ipsum existens, non sit tale quod essentia ejus sit ipsum unum, sed sit participans unitatem. Et hoc est quod hic proponitur quod necesse est ponere unum primum faciens adipisci unitates, idest a quo participant unitatem quantumcumque sint unum, et ipsum non adipiscitur, idest non participat unitatem ab aliquo alio. Et hujus quidem probatio inducitur quae praemissa est. Et sic terminatur liber *De causis*. Et sint gratiae Deo omnipotenti qui est prima omnium causa.

---

# OPUSCULUM XI.

## DE REGNO

### AD REGEM CYPRI

(Edit. Rom. Opusculum XX.)

---

#### ARGUMENTUM OPERIS

Cogitanti mihi quid offerrem regiæ celsitudini dignum, meæque professioni congruum et officio, id occurrit potissime offerendum, ut regi librum de regno conscriberem, in quo et regni originem, et ea quæ ad regis officium pertinent, secundum Scripturæ divinæ auctoritatem, Philosophorum dogma et exempla laudatorum principum diligenter depromerem, juxta ingenii proprii facultatem, principium, progressum, consummationem operis ex illius expectans auxilio qui est Rex regum et Dominus dominantium : per quem reges regnant, Deus, magnus Dominus, et rex magnus super omnes Deos.

---

#### LIBER PRIMUS

##### CAPUT I.

*Quod necesse est homines simul videntes ab aliquo diligenter regi.*

Principium autem intentionis nostræ hinc sumere oportet ut quid nomine regis intelligendum sit, exponatur. In omnibus autem quæ ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. Non enim navis, quam secundum diversorum ventorum impulsum in diversa moveri contingit, ad destinatum finem perveniret, nisi per gubernatoris industriam dirigeretur ad portum ; hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita ejus et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum, cujus est mani-

feste propter finem operari. Contingit autem diversimode homines ad finem intentum procedere, quod ipsa diversitas humanorum studiorum et actionum declarat. Indiget igitur homo aliquo dirigente ad finem. Est autem unicuique hominum naturaliter insitum rationis lumen, quo in suis actibus dirigatur ad finem. Et si quidem homini conveniret singulariter vivere, sicut multis animalium, nullo alio dirigente indigeret ad finem, sed ipse sibi unusquisque esset rex sub Deo summo rege, in quantum per lumen rationis divinitus datum sibi, in suis actibus se ipsum dirigeret. Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura præparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura præparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi hæc omnia officio manuum posset præparare, ad quæ omnia præparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat. Amplius aliis animalibus insita est naturalis industria ad omnia ea quæ sunt eis utilia vel nociva, sicut ovis naturaliter æstimat lupum inimicum. Quædam etiam animalia ex naturali industria cognoscunt aliquas herbas medicinales et alia eorum vitæ necessaria. Homo autem horum quæ sunt suæ vitæ necessaria, naturalem cognitionem habet solum in communi, quasi eo per rationem valente ex universalibus principiis ad cognitionem singulorum quæ necessaria sunt humanæ vitæ pervenire. Non est autem possibile quod unus homo ad omnia huiusmodi per suam rationem pertingat. Est igitur necessarium homini, quod in multitudine vivat, ut unus ab alio adjuvetur, et diversi diversis inveniendis per rationem occuparentur, puta, unus in medicina, alius in hoc, alius in alio. Hoc etiam evidentissime declaratur per hoc quod est proprium hominis locutione uti, per quam unus homo aliis suum conceptum totaliter potest exprimere. Alia quidem animalia exprimunt mutuo passiones suas in communi, ut canis in latratu iram, et alia animalia passiones suas diversis modis. Magis igitur homo est communicativus alteri quam quodcumque aliud animal, quod gregale videtur, ut grus, formica et apes. Hoc ergo considerans Salomon in Eccles. iv, 9 ait: *Melius est esse duos quam unum. Habent enim emolumentum*



*mutuæ societatis*. Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur. Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id quod est sibi congruum providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet, curam habens sicut et corpus hominis et cujuslibet animalis defleret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quæ ad bonum commune omnium membrorum intenderet. Quod considerans Salomon dicit (Prov. II, 14): *Ubi non est gubernator, dissipabitur populus*. Hoc autem rationabiliter accidit; non enim idem est quod proprium et quod commune. Secundum propria quidem differunt, secundum autem commune ununtur. Diversorum autem diversæ sunt causæ. Oportet igitur, præter id quod movet ad proprium bonum uniuscujusque, esse aliquid, quod movet ad bonum commune multorum. Propter quod et in omnibus quæ in unum ordinantur, aliquid invenitur alterius regitivum. In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet cœleste, alia corpora ordine quodam divinæ providentiæ reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animæ partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, aut cor aut caput. Oportet igitur esse omni multitudine aliquid regitivum.

Contingit autem in quibusdam quæ ordinantur ad finem, et recte et non recte procedere. Quare et in regimine multitudinis et rectum et non rectum invenitur. Recte autem dirigitur unumquodque, quando ad finem convenientem deducitur, non recte autem quando ad finem non convenientem. Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et justum, quale convenit liberis. Si vero non ad bonum commune multitudinis, sed ad bonum privatum regentis regimen ordinetur, erit regimen injustum atque perversum, unde et Dominus talibus rectoribus comminatur per Ezech. xxxiv, 2. dicens: *Væ pastoribus qui pascebant semetipsos, quasi sua propria commoda quærentes.* » *Nonne greges a pastoribus pascuntur?* Bonum siquidem gregis pastores quærere debent, et rectores quilibet et bonum multitudinis sibi subjectæ. Si igitur regimen injustum per unum tantum fiat, qui sua com-

**moda ex** regimine quærat, non autem bonum multitudinis sibi subjectæ, talis rector tyrannus vocatur, nomine a fortitudine derivato, quia scilicet per potentiam opprimit, non per justitiam opprimit, non per justitiam regit : unde et apud antiquos, potentes quique tyranni vocabantur. Si vero injustum regimen non per unum fiat, sed per plures, siquidem per paucos, *oligarchia* vocatur, id est principatus paucorum, quando scilicet pauci propter divitias opprimunt plebem, sola pluralitate a tyranno differentes. Si vero iniquum regimen exerceatur per multos, *democratia* nuncupatur, id est potentatus populi, quando scilicet populus plebeiorum per potentiam multitudinis opprimit divites. Sic enim et populus totus erit quasi unus tyrannus. Similiter autem et justum regimen distingui oportet. Si enim administretur per aliquam multitudinem, communi nomine *politia* vocatur, utpote cum multitudo bellatorum in civitate vel provinciâ dominatur. Si vero administretur per paucos virtuosos autem, hujusmodi regimen *aristocratia* vocatur, id est potentatus optimus, vel optimorum, qui propterea optimates dicuntur. Si vero justum regimen ad unum tantum pertineat, ille proprie rex vocatur : unde Dominus per Ezech. (cap. xxxvii, 24) dicit : *Servus meus David rex super omnes erit, et pastor unus erit omnium eorum*. Ex quo manifeste ostenditur quod de ratione regis est quod sit unus qui præsit, et quod sit pastor commune multitudinis bonum, et non suum commodum quærens. Cum autem homini competat in multitudine vivere, quia sibi non sufficit ad necessaria vitæ, si solitarius maneat, oportet quod tanto sit perfectior multitudinis societas, quanto magis per se sufficiens erit ad necessaria vitæ. Habetur siquidem aliqua vitæ sufficientia, in una familia domus unius, quantum scilicet ad naturales actus nutritionis, et prolis generandæ, et aliorum hujusmodi ; in uno autem dico, quantum ad ea quæ ad unum artificium pertinent ; in civitate vero, quæ est perfecta communitas, quantum ad omnia necessaria vitæ ; sed adhuc magis in provincia una propter necessitatem compugnationis et mutui auxilii contra hostes ; unde qui perfectam communitatem regit, id est civitatem vel provinciam, antonomastice rex vocatur ; qui autem domum regit, non rex, sed paterfamilias dicitur. Habet tamen aliquam similitudinem regis, propter quam aliquando reges, populorum patres vocantur.

Ex dictis igitur patet quod rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciæ, et propter bonum commune regit :

unde Salomon in Eccl. v, 8 dicit : *Universæ terræ rex imperat servienti.*

## CAPUT II.

*Quod utilis est multitudinem hominum simul viventium regi per unum quam per plures.*

His autem præmissis requirere oportet, quid provinciæ vel civitati magis expedit, utrum a pluribus regi, vel uno. Hoc autem considerari potest ex ipso fine regiminis.

Ad hoc enim cujuslibet regentis ferri debet intentio ut ejus quod regendum suscepit, salutem procuret. Gubernatoris enim est navem contra maris pericula servando, illæsam perducere ad portum salutis. Bonum autem et salus consociatæ multitudinis est, ut ejus unitas conservetur, quæ dicitur pax, qua remota sociali vitæ perit utilitas, quinimmo multitudo dissentiens sibi ipsi sit onerosa. Hoc igitur est ad quod maxime rector multitudinis intendere debet, ut pacis unitatem procuret. Nec recte consiliatur, an pacem faciat in multitudine sibi subjecta, sicut medicus, an sanet infirmum sibi commissum. Nullus enim consiliari debet, de fine quem intendere debet, sed de his quæ sunt ad finem. Propterea Apostolus commendata fidelis populi unitate : *Solliciti*, inquit (Ephes. iv, 3), *sitis servare unitatem spiritus in vincula pacis.* Quanto igitur regimen efficacius fuerit ad unitatem pacis servandam, tanto erit utilius. Hoc enim utilius dicimus, quod magis perducit ad finem. Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quod est per se unum, quam plures. Sicut efficacissima causa est calefactionis, quod est per se calidum. Utilius igitur est regimen unius quam plurium.

Amplius manifestum est, quod plures multitudinem nullo modo conservant, si omnino dissentirent. Requiritur enim in pluribus quædam unio ab hoc, quod quoquo modo regere possint, quia nec multi navem in unam partem traherent, nisi aliquo modo conjuncti. Uniri autem dicuntur plura per appropinquationem ad unum. Melius igitur regit unus quam plures ex eo quod appropinquant ad unum.

Adhuc ea quæ sunt ad naturam optime se habent, in singulis enim operatur natura, quod optimum est; commune autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor, et in partibus animæ; una vi-

principaliter præsidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quæ sunt secundum artem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius quanto magis assequitur similitudinem ejus quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.

Hoc etiam experimentis apparet. Nam provinciæ vel civitates quæ non reguntur ab uno, dissensionibus laborant, et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod Dominus per Prophetam conqueritur, dicens (Jerem. xii, 49) : *Pastores multi demoliti sunt vineam meam*. E contrario vero provinciæ et civitates quæ sub uno rege reguntur, pace gaudent, justitia florent, et affluentia rerum lætantur? Unde Dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum.

### CAPUT III.

*Quod, sicut dominium unius optimum est, quando est justum, ita oppositum ejus est pessimum, probaturque multis rationibus et argumentis.*

Sicut autem regimen regis est optimum, ita regimen tyranni est pessimum. Opponitur autem politiæ quidem democratia, utrumque enim sicut ex dictis apparet, est regimen quod per plures exercetur; aristocratiæ vero oligarchia, utrumque enim exercetur per paucos; regnum autem tyrannidi, utrumque enim per unum exercetur. Quod autem regnum sit optimum regimen, ostensum est prius. Si igitur optimo opponitur pessimum, necesse est quod tyrannis sit pessimum.

Adhuc virtus unita magis est efficax ad effectum inducendum, quam dispersa vel divisa. Multi enim congregati simul trahunt, quod divisim per partes singulariter a singulis trahi non posset. Sicut igitur utilius est virtutem operantem ad bonum esse magis unam, ut sit virtuosior ad operandum bonum; ita magis est nocivum, si virtus operans malum sit una quam divisa. Virtus autem injuste præsidentis operatur ad malum multitudinis, dum commune bonum multitudinis in sui ipsius bonum tantum retorquet. Sicut igitur in regimine justo, quanto regens est magis unum, tanto est utilius regimen, ut regnum melius est quam aristocraati,

aristocratia vero quam politia; ita e converso erit et in injusto regimine, ut videlicet quanto regens est magis unum, tanto magis sit nocivum : magis igitur est nociva tyrannis quam oligarchia, oligarchia autem quam democratia.

Amplius per hoc regimen fit injustum quod spreto bono communi multitudinis, quæritur bonum privatum regentis. Quanto igitur magis receditur a bono communi, tanto est regimen magis injustum; plus autem receditur a bono communi in oligarchia, in qua quæritur bonum paucorum, quam in democratia, in qua quæritur bonum multorum; et adhuc plus receditur a bono communi in tyrannide, in qua quæritur bonum tantum unius. Omni enim universitati propinquius est multum quam paucum, et paucum quam unum solum, regimen igitur tyranni est injustissimum. Similiter autem manifestum fit considerantibus divinæ providentiæ ordinem, quæ optime universa disponit. Nam bonum provenit in rebus ex una causa perfecta, quasi omnibus adunatis quæ ad bonum juvare possunt, malum autem sigillatim ex singularibus defectibus. Non enim est pulchritudo in corpore, nisi omnia membra fuerint decenter disposita; turpitudine autem contingit, quodcumque membrum indecenter se habeat. Et sic turpitudine ex pluribus causis diversimode provenit, pulchritudo autem uno modo ex una causa perfecta, et sic est in omnibus bonis est malis, tanquam hoc Deo providente, ut bonum ex una causa sit fortius, malum autem ex pluribus causis sit debilius. Expedit igitur ut regimen justum sit unius tantum, ad hoc ut sit fortius. Quod si in injustitiam declinat regimen, expedit magis ut sit multorum, ut sit debilius, et se invicem impediant. Inter injusta igitur regimina tolerabilius est democratia, pessimum vero tyrannis.

Idem etiam maxime apparet, si quis consideret mala quæ ex tyrannis proveniunt, quia cum tyrannus contempto communi bono quærit privatum, consequens est ut subditos diversimode gravet, secundum quod diversis passionibus subiacet ad bona aliqua afflectanda. Qui enim passione cupiditatis detinetur, bona subditorum rapit : unde Salomon (Prov. xxix, 4) : *Rex justus erigit terram, vir avarus destruet eam*. Si vero iracundiæ passioni subjaceat, pro nihilo sanguinem fundit, unde per Ezech. xxii, 27 dicitur : *Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes prædam ad effundendum sanguinem*. Hoc igitur regimen fugiendum esse, sapiens monet, dicens (Eccl. ix, 18) : *Longe esto ab homine potestatem habente occidendi*, quia scilicet non pro justitia, sed per potestatem



occidit pro libidine voluntatis. Sic igitur nulla erit securitas, sed omnia sunt incerta, cum a jure disceditur, nec firmari quidquam potest quod positum est in alterius voluntate, ne dicam libidine. Nec solum in corporalibus subditos gravat, sed etiam spiritualia eorum bona impedit, quia qui plus præesse appetunt quam prodesse, omnem profectum subditorum impediunt, suspicantes omnem subditorum excellentiam suæ iniquæ dominationi præjudicium esse. Tyrannis enim magis boni quam mali suspecti sunt, semperque his aliena virtus formidolosa est. Conantur igitur prædicti tyranni, ne ipsorum subditi virtuosus effectus magnanimitatis concipiant spiritum, et eorum iniquam dominationem non ferant, ne inter subditos amicitiae fœdus firmetur, et pacis emolumento ad invicem gaudeant, ut sic dum unus de altero non confidit, contra eorum dominium aliquid moliri non possint. Propter quod inter ipsos discordias seminant, exortas nutriunt, et ea quæ ad fœderationem hominum pertinent, ut connubia et convivia prohibent, et cætera hujusmodi, per quæ inter homines solet familiaritas et fiducia generari. Conantur etiam ne potentes aut divites fiant, quia de subditis secundum suæ malitiæ conscientiam suspicantes, sicut ipsi potentia et divitiis ad nocendum utuntur, ita timent ne potentia subditorum et divitiæ eis nocivæ reddantur. Unde et Job xv, 24 de tyranno dicitur : *Sonitus terroris semper in auribus ejus, et cum pax sit, nullo scilicet malum ei intentante, ille semper insidias suspicatur.* Ex hoc autem contingit, ut dum præsidentes, qui subditos ad virtutes inducere deberent, virtuti subditorum nequiter invident, et eam pro posse impediunt, sub tyrannis pauci virtuosus inveniantur. Nam juxta sententiam Philosophi apud illos inveniuntur fortes viri apud quos fortissimi quique honorantur, et ut Tullius dicit : « Jacent semper et parum vigent, quæ apud quosque improbantur. » Naturale etiam est, ut homines sub timore nutriti, in servilem degenerent animum, et pusillanimes fiant ad omne virile opus et strenuum, quod experimento patet in provinciis quæ diu sub tyrannis fuerunt. Unde Apostolus, Col. III, 24 dicit : *Patres nolite ad indignationem provocare filios vestros, ne pusillo animo fiant.* Hæc igitur nocumenta tyrannidis rex Salomon (Prov. xxviii, 12) considerans dicit : *Regnantibus impiis ruinæ hominum,* quia scilicet per nequitiam tyrannorum subjecti a virtutum perfectione deficiunt, et iterum dicit (ibid. xxix, 2) : *Cum impii sumpserint principatum, gemet populus quasi sub servitute deductus,* et iterum (id. xxviii, 28) :

*Cum surrexerint impii, abscondentur homines, ut tyrannorum crudelitatem evadant. Nec est mirum, quia homo absque ratione secundum animæ suæ libidinem præsidens nihil differt a bestia, unde Salomon (ibid. xxviii, 45) Leo rugiens, ursus esuriens et princeps impius super populum pauperem; et ideo a tyrannis se abscondunt homines sicut a crudelibus bestiis, idemque videtur tyranno subjici, et bestię sævienti substerni.*

#### CAPUT IV.

*Quomodo variatum est dominium apud Romanos, et quod interdum apud eos magis aucta est respublica ex dominio plurium.*

Quia igitur optimum et pessimum consistunt in monarchia. id est principatu unius, multis quidem propter tyrannorum malitiam additur regia dignitas odiosa. Quidam vero dum regimen regis desiderant, incidunt in sævitiam tyrannorum, rectoresque quamplures tyrannidem exercent sub prætextu regię dignitatis. Horum quidem exemplum evidenter apparet in romana republica, regibus enim a populo romano expulsis, dum regium vel potius tyrannicum fastum ferre non possent, instituerant sibi consules et alios magistratus, per quos regi cœperunt et dirigi, regnum in aristocratiam commutare volentes, et sicut refert Salustius: « Incredibile est memoratu, quantum adepta libertate in brevi romana civitas creverit. » Plerumque namque contingit ut homines sub rege viventes, segnius ad bonum commune nitantur, utpote æstimantes id quod ad commune bonum impendunt, non sibi ipsis conferre, sed alteri, sub cujus potestate vident esse bona communia. Cum vero bonum commune non vident esse in potestate unius, non attendunt ad bonum commune quasi ad id quod est alterius, sed quilibet attendit ad illud quasi suum, unde experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata, plus potest interdum quam rex aliquis, si haberet tres vel quatuor civitates: parvaque servitia exacta a regibus gravius ferunt quam magna onera si a communitate civium imponantur, quod in promotione romanę reipublicę servatum fuit. Nam plebs ad militiam scribebatur, et pro militantibus stipendia exsolvebant, et cum stipendiis exsolvendis non sufficeret commune ærarium, in usus publicos opes venere privatę, adeo ut præter singulos annulos aureos, singulasque bullas, quę erant dignitatis insignia, nihil sibi

auri ipse etiam senatus reliquerit. Sed cum dissentionibus fatigabatur continuis, quæ usque ad bella civilia excreverunt, quibus bellis civilibus eis libertas ad quam multum studuerant de manibus erepta est, sub potestate imperatorum esse cœperunt qui se reges a principio appellari noluerunt, quia Romanis fuerat nomen regium odiosum. Horum autem quidam more regio bonum commune fideliter procuraverunt, per quorum studium romana respublica et aucta et conservata est. Plurimi vero eorum in subditos quidem tyranni, ad hostes vero effecti desides et imbecilles, romanam rempublicam ad nihilum redegerunt. Similis etiam processus fuit in populo Hebræorum. Primo quidem dum sub iudiciis regebantur, undique diripiebantur ab hostibus. Nam unusquisque quod bonum erat in oculis suis hoc faciebat. Regibus vero eis divinitus datis ad eorum instantiam, propter regum malitiam, a cultu unius Dei recesserunt et finaliter ducti sunt in captivitatem. Utrunque igitur pericula imminet: sive dum timetur tyrannus, evitetur regis optimum dominium, sive dum hoc consideratur, potestas regia in malitiam tyrannicam convertatur.

## CAPUT V.

*Quod in dominio plurium magis sæpe contingit dominium tyrannicum, quam ex dominio unius; et ideo regimen unius melius est.*

Cum autem inter duo, ex quorum utroque periculum imminet, eligere oportet, illud potissime eligendum est, ex quo sequitur minus malum. Ex monarchia autem si in tyrannidem convertatur, minus malum sequitur quam ex regimine plurium optimatum quando corrumpitur. Dissensio enim quæ plurimum sequitur ex regimine plurium, contrariatur bono pacis, quod est præcipuum in multitudine sociali, quod quidem bonum per tyrannidem non tollitur, sed aliqua particulariam hominum bona impenduntur, nisi fuerit excessus tyrannidis, quod in totam communitatem desæviat. Magis igitur præoptandum est unius regimen quam multorum, quamvis ex utroque sequantur pericula. Adhuc illud magis fugiendum videtur, ex quo pluries sequi possunt magna pericula; frequentius autem sequuntur maxima pericula multitudinis ex multorum regimine, quam ex regimine unius. Plerumque enim contingit ut ex pluribus aliquis ab intentione communis boni deficiat, quam quod unus tantum. Quicumque autem ex pluribus

præsidentibus divertat ab intentione communis boni, dissensionis periculum in subditorum multitudine imminet, quia dissentientibus principibus consequens est ut in multitudine sequatur dissensio. Si vero unus præsit, plerumque quidem ad bonum commune respicit; aut si a bono communi intentionem avertat, non statim sequitur ut ad subditorum depressionem intendat, quod est excessus tyrannidis et in malitia regiminis maximum gradum tenens, ut supra ostensum est. Magis igitur sunt fugienda pericula quæ proveniunt ex gubernatione multorum quam ex gubernatione unius. Amplius non minus contingit in tyrannidem verti regimen multorum quam unius, sed forte frequentius. Exorta namque dissensione per regimen plurium contingit sæpe unum super alios superare et sibi soli multitudinis dominium usurpare, quod quidem ex his quæ pro tempore fuerunt, manifeste inspicere potest. Nam fere omnium multorum regimen est in tyrannidem terminatum, ut in romana republica manifeste apparet. Quæ cum diu per plures magistratus administrata fuisset, exortis simultatibus, dissensionibus et bellis civilibus, in crudelissimos tyrannos incidit, et universaliter si quis præterita facta et quæ nunc fiunt, diligenter consideret, plures inveniet exercuisse tyrannidem in terris quæ per multos reguntur, quam in illis quæ gubernantur per unum. Si igitur regimen quod est optimum regimen, maxime vitandum videatur propter tyrannidem, tyrannis autem non minus, sed magis contingere solet in regimine plurium quam unius, relinquitur simpliciter magis esse expediens sub rege uno vivere quam sub regimine plurium.

## CAPUT VI.

*Conclusio, quod regimen unius simpliciter sit optimum. Ostendit qualiter multitudo se debet habere circa ipsum, quia auferenda est ei occasio ne tyranniset, et quod etiam in hoc est tolerandus propter majus malum vitandum.*

Quia ergo unius regimen præeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem converti, quod est pessimum, ut ex dictis patet, laborandum est diligenti studio ut sic multitudini provideatur de rege, ut non incidant in tyrannum. Primum autem est necessarium ut talis conditionis homo ab illis ad quos hoc spectat officium, promoveatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare. Unde Samuel Dei providentiam erga

institutionem regis commendans, ait I Reg. XIII, 14: *Quæsiuit sibi Dominus virum secundum cor suum*. Deinde sic disponenda est regni gubernatio, ut regi jam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic ejus temperetur potestas, ut in tyrannidem de facili declinare non possit. Quæ quidem ut fiant, in sequentibus considerandum erit. Demum vero curandum est, si rex in tyrannidem diverteret, qualiter posset occurri.

Et quidem si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam tyrannum agendo multis implicari periculis, quæ sunt graviora ipsa tyrannide. Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt prævalere non possint, et sic provocatus tyrannus magis desæviat. Quod si prævalere quis possit adversus tyrannum, ex hoc ipso proveniunt multotiens gravissimæ dissensiones in populo, sive dum in tyrannum insurgitur, sive post dejectionem tyranni erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam ut interdum dum alicujus auxilio multitudo expellit tyrannum, ille potestate accepta tyrannidem arripiat, et timens pati ab alio quod ipse in alium fecit, graviore servitute subditos opprimat. Sic enim in tyrannide solet contingere, ut posterior gravior fiat quam præcedens, dum præcedentia gravamina non deserit, et ipsa ex sui cordis malitia nova excogitat; unde Syracusis quondam Dionysii mortem omnibus desiderantibus, anus quædam ut incolomis et sibi superstes esset, continue orabat; quod ut tyrannus cognovit, cur hoc faceret interrogavit. Tum illa: « Puella, inquit, existens cum gravem tyrannum haberemus, mortem ejus cupiebam, quo interfecto aliquantum durior successit, ejus quoque dominationem finire magnum existimabam, tertium te importuniorem habere cœpimus rectorem. Itaque si tu fueris absumptus, deterior in locum tuum succedet. »

Et si sit intolerabilis excessus tyrannidis, quibusdam visum fuit ut ad fortium virorum virtutem pertineat tyrannum interimere, seque pro liberatione multitudinis exponere periculis mortis; cujus rei exemplum etiam in veteri testamento habetur. Nam Aioth quidam Eglon regem Moab, qui gravi servitute populum Dei premebat, sica infixâ in ejus femore interemit, et factus est populi judex. Sed hoc apostolicæ doctrinæ non congruit. Docet enim non Petrus non bonis tantum et modestis, verum etiam dyscolis dominis reverenter subditos esse, II Petr. II. Hæc est enim gratia si propter conscientiam Dei sustineat quis tristitias



patiens injuste; unde cum multi romani imperatores fidem Christi persequerentur tyrannice, magnaue multitudo tam nobilium quam populi esset ad fidem conversa, non resistente, sed mortem patienter et armati sustinentes pro Christo laudantur, ut in sacra Thebæorum legione manifeste apparet; magisque Aioth judicandus est hostem interemisse, quam populi rectorem. licet tyrannum: unde et in veteri testamento leguntur occisi fuisse hi qui occiderunt Joas regem Juda, quamvis a cultu Dei recedentem, eorumque filii reservati secundum legis præceptum. Esset autem hoc multitudini periculosum et ejus rectoribus, si privata præsumptione aliqui attentarent præsidentium necem etiam tyrannorum. Plerumque enim hujusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni. Malis autem solet esse grave dominium non minus regum quam tyrannorum, quia secundum sustentiam Salomonis. Prov. xx, 26: *Dissipat impios rex sapiens*. Magis igitur ex hujus præsumptione immineret periculum multitudini de amissione regis, quam remedium de subtractione tyranni.

Videtur autem magis contra tyrannorum sævitiam non privata præsumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad jus multitudinis alicujus pertineat sibi providere de rege, non injuste ab eadem rex institutus potest destrui vel refrenari ejus potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subjecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur. Sic Romani Tarquinium superbam, quem in regem susceperant, propter ejus et filiorum tyrannidem a regno ejecerunt substituta minori, scilicet consulari, potestate. Sic etiam Domitianus, qui modestissimis imperatoribus Vespasiano patri et Tito fratri ejus successerat, dum tyrannidem exerceat, a senatu Romano interemptus est, omnibus quæ perverse Romanis fecerat per senatusconsultum juste et salubriter in irritum revocatis. Quo factum est, ut Beatus Joannes Evangelista dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Pathmos insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur.

Si vero ad jus alicujus superioris pertineat multitudini providere de rege, expectandum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai, qui in Judæa pro Herode patre suo regnare jam cœperat, paternam malitiam imitantis, Judæis contra

eum querimoniam ad Cæsarem Augustinum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur ablato sibi regio nomine, et medietate regni sui inter duos fratres suos divisa : deinde cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Cæsare relatus est in exilium apud Lugdunum Galliæ civitatem. Quod si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non potest, recurrendum est ad regem omnium Deum, qui est adiutor in oportunitatibus in tribulatione. Ejus enim potentiæ subest, ut cor tyranni crudele convertat in mansuetudinem secundum Salomonis sententiam, Prov. xii, 1 : *Cor regis in manu Dei, quocumque voluerit, inclinabit illud.* Ipse enim regis Assueri crudelitatem, qui Judæis mortem parabat, in mansuetudinem vertit. Ipse est qui ita Nabuchodonosor crudelem regem convertit, quod factus est divinæ potentiæ prædicator. *Nunc igitur, inquit, ego Nabuchodonosor laudo, et magnifico, et glorifico regem cæli, quia opera ejus vera et viæ ejus judicia, et gradientes in superbia potest humiliare,* Dan. iv, 34. Tyrannos vero quos reputat conversione indignos, potest auferre de medio, vel ad infimum statum reducere, secundum illud Sapientis Eccles. x, 47 : *Sedem ducum superborum destruxit Deus, et sedere fecit mites pro eis.* Ipse est qui videns afflictionem populi sui in Ægypto, et audiens eorum clamorem, Pharaonem tyrannum dejecit cum exercitu suo in mare. Ipse est qui memoratum Nabuchodonosor prius superbientem non solum ejectum de regni solio, sed etiam de hominum consortio in similitudinem bestię commutavit. Nec enim abbreviata manus ejus est, ut populum suum a tyrannis liberare non possit. Promittit enim populo suo per Isaiam requiem se daturum a labore et confusione, ac servitute dura, qua antea servierat. Et per Ezech. xxxiv, 10, dicitur : *Liberabo meum gregem de ore eorum, scilicet pastorum qui pascunt se ipsos.* Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati divina permissione impii accipiunt principatum, dicente Domino per Oseam, xiii, 11 : *Dabo tibi regem in furore meo,* et in Job. xxxiv, 30, dicitur quod *regnarè facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Tollenda est igitur culpa, ut cesset a tyrannorum plaga.

---

## CAPUT VII.

*Hic quærit sanctus Doctor, quid præcipue movere debeat regem ad regendum, utrum honor vel gloria, et ponit opiniones circa hoc quid sit tenendum.*

Quoniam autem secundum prædicta, regis est bonum multitudinis quærere, nimis videtur onerosum regis officium, nisi ei aliquid proprium bonum ex hoc proveniret. Oportet igitur considerare, quale sit boni regis conveniens præmium.

Quibusdam igitur visum est non esse aliud, nisi honorem et gloriam, unde et Tullius *De repub.* definit « principem civitatis esse alendum gloria, » cujus rationem Aristoteles in lib. *Ethic.* assignare videtur, « quia princeps cui non sufficit honor et gloria, consequenter tyrannus efficitur. » Inest enim animis omnium, ut proprium bonum quærant. Si ergo contentus non fuerit princeps gloria et honore, quæret voluptates et divitias, et sic ad rapinas et subditorum injurias convertetur.

Sed si hanc sententiam receperimus, plurima sequuntur inconvenientia. Primo namque hoc regibus dispendiosum esset, si tot labores et sollicitudines paterentur pro mercede tam fragili. Nihil enim videtur in rebus humanis fragilius gloria et honore favoris hominum, cum dependeat ex opinionibus hominum, quibus nihil mutabilis in vita hominum, et inde est quod Isaias propheta, *xx.* hujusmodi gloriam nominat florem fœni; deinde humanæ gloriæ cupido animi magnitudinem aufert. Qui enim favorem hominum quærit, necesse est ut in omni eo quod dicit aut facit, eorum voluntati deserviat, et sic dum placere hominibus studet, fit servus singulorum. Propter quod et idem Tullius in lib. *De officiis*, cavendam dicit gloriæ cupidinem. Eripit enim animi libertatem, pro qua magnanimis viris omnis debet esse contentio. Nihil autem principem, qui ad bona peragenda instituitur, magis decet quam animi magnitudo. Est igitur incompetens regis officio humanæ gloriæ præmium.

Simul etiam est multitudini nocivum, si tale præmium statuatur principibus, pertinet enim ad boni viri officium, ut contemnat gloriam sicut alia temporalia bona. Virtuosi enim et fortis animi est pro justitia contemnere gloriam sicut et vitam, unde fit quiddam mirabile, ut quia virtuosos actus sequitur gloria, ipsa gloria virtuose contemnatur, et ex contemptu gloriæ homo gloriosus

reddatur, secundum sententiam Fabii dicentis : « Gloriam qui spreverit, veram habebit, » et de Catone dixit Salustius : « Quominus petebat gloriam, tanto magis assequebatur illam, » ipsique Christi discipuli se sicut Dei ministros exhibebant per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam. Non est igitur boni viri conveniens præmium gloria, quam contemnunt boni. Si igitur hoc solum bonum statuatur præmium principibus, sequetur bonos viros non assumere principatum, aut si assumpserint, impræmiatos esse. Amplius ex cupidine gloriæ periculosa mala proveniunt.

Multi enim dum immoderate gloriam in rebus bellicis quærunt, se hac suos perdiderunt exercitus, libertate patriæ sub hostili potestate redacta : unde Torquatus Romanus princeps in exemplo hujus vitandi discriminis, filium qui contra imperium suum provocatus ab hoste juvenili ardore pugnavit, licet vicisset, occidit, ne plus mali esset in præsumptionis exemplo, quam utilitatis in gloria hostis occisi. Habet etiam cupido gloriæ aliud sibi familiare vitium, simulationem videlicet. Quia enim difficile est, paucisque contingit veras virtutes assequi, quibus solis honor debetur, multi gloriam cupientes, virtutum simulatores fiunt. Propter quod sicut dicit Salustius : « Ambitio multos mortales falsos fieri coegit. Aliud clausum in pectore, aliud promptum habere in lingua, magisque vultum quam ingenium habere. » Sed et Salvator noster eos qui bona opera faciunt, ut ab hominibus videantur, hypocritas, id est simulatores, vocat. Sicut igitur periculosum est multitudini, si princeps voluptates et divitias quærat pro præmio, ne raptor et contumeliosus fiat, ita periculosum est cum detinetur gloriæ præmio, ne præsumptuosus et simulator existat. Sed quantum ex dictorum sapientium intentione apparet non ea ratione honorem et gloriam pro præmio principi decreverunt tanquam ad hoc principaliter ferri debeat boni regis intentio; sed quia tolerabilius est si gloriam quærat, quam si pecuniam cupiat, vel voluptatem sequatur. Hoc enim vitium virtuti propinquius est, cum gloria quam homines cupiunt, ut ait Augustinus, nihil aliud sit, quam iudicium hominum bene de hominibus opinantium. Cupido enim gloriæ aliquod habet virtutis vestigium, dum saltem bonorum approbationem quærit, et eis displicere recusat. Paucis igitur ad veram virtutem pervenientibus tolerabilius videtur, si præferatur ad regimen qui vel iudicium hominum metuens, a malis manifestis retrahitur.

Qui enim gloriā cupit, aut vera via per virtutis opera nititur, ut ab hominibus approbetur, vel saltem dolis ad hoc contendit atque fallaciis. At qui dominari desiderat, si cupiditate gloriæ carens non timeat bene judicantibus displicere, per apertissima scelera quærit plerumque obtinere quod diligit, unde bestias superat sive crudelitatis, sive luxuriæ vitiis, sicut in Nerone Cæsare patet, cujus ut Augustinus dicit, tanta luxuria fuit ut nihil putaretur ab eo virile metuendum, tanta crudelitas ut nihil molle habere putaretur. Hoc autem satis exprimitur per id quod Aristoteles de magnanimo in *Ethic.* dicit, quod non quærit honorem et gloriā quasi aliquid magnum, quod sit virtutis sufficiens præmium, sed nihil ultra hoc ab hominibus exigit. Hoc enim inter omnia terrena videtur esse præcipuum ut homini ab hominibus testimonium de virtute reddatur.

### CAPUT VIII.

*Hic declarat doctor, qualis est verus finis regis, qui movere ipsum debet ad bene regendum.*

Quoniam ergo mundanus honor et hominum gloria regiæ sollicitudinis non est sufficiens præmium, inquirendum restat quale sit eidem sufficiens. Est autem conveniens, ut rex præmium expectet a Deo. Minister enim pro suo ministerio præmium expectat a Domino; rex autem populum gubernando minister Dei est, dicente Apostolo Rom. XIII, 4 et 4, quod *omnis potestas a Domino Deo est, et quod est Dei minister vindex in iram ei qui male agit*, et in lib. Sap. reges Dei esse ministri describuntur. Debent igitur reges pro suo regimine præmium expectare a Deo. Remunerat autem Deus pro suo ministerio reges interdum temporalibus bonis, sed talia præmia sunt bonis malisque communia: unde Dominus Ezech, XXIX, 48, dicit: *Nabuchodonosor rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magna adversus Tyrum, et merces non est reddita ei, nec exercitui ejus de Tyro, pro servitute qua servivit mihi adversus eam*, ea scilicet servitute qua potestas secundum Apostolum, Dei minister est, vindex in iram ei qui male agit; et postea de præmio subdidit: *Propterea hæc dicit Dominus Deus: Ecce ego dabo Nabuchodonosor regem Babylonis in terra Ægypti, et diripiet spolia ejus, et erit merces exercitui ejus*. Si ergo reges iniquos contra Dei hostes pugnantes, licet non



intentione serviendi Deo, sed sua odia et cupiditates exequendi, tanta mercede Dominus remunerat, ut de hostibus victoriam tribuat, regna subjiciat, et spolia diripienda proponat, quid faciet bonis regibus qui pia intentione Dei populum regunt et hostes impugnant? Non quidem terrenam, sed æternam mercedem eis promittit, nec in alio quam in se ipso, dicente Petro pastoribus populi Dei, I Petr. v, 3 : *Pascite qui in vobis est gregem Domini, ut cum venerit Princeps pastorum, id est rex regum Christus, percipiatis immarcescibilem gloriæ coronam, de qua dicit Isa. xxxviii, 5 : Erit Dominus sertum exultationis et diadema gloriæ populo suo.*

Hoc autem ratione manifestatur. Est enim mentibus omnium ratione utentium inditum, virtutis præmium beatitudinem esse. Virtus enim uniuscujusque rei describitur, quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Ad hoc autem quisque bene operando nititur pervenire, quod est maxime desiderio inditum; hoc autem est esse felicem, quod nullus potest non velle. Hoc igitur præmium virtutis convenienter expectatur, quod hominem beatum facit. Si autem bene operari virtutis est opus, regis autem opus est bene regere subditos, hoc etiam erit præmium regis quod cum faciat esse beatum. Quid autem hoc sit, hinc considerandum est. Beatitudinem quidem dicimus ultimum desideriorum finem. Neque enim desiderii motus usque in infinitum procedit; esse enim inane naturale desiderium, cum infinita pertransiri non possint. Cum autem desiderium intellectualis naturæ sit universalis boni, hoc solum bonum vere beatum facere poterit, quo adepto nullum bonum restat quod amplius desiderari possit : unde et beatitudo dicitur bonum perfectum, quasi omnia desiderabilia in se comprehendens, tale autem non est aliquod bonum terrenum; nam qui divitias habent, amplius habere desiderant, et simile patet in cæteris. Et si ampliora non quærunt, desiderat tamen ut ea permaneant. vel alia in locum eorum succedant. Nihil enim permanens invenitur in rebus terrenis, nihil igitur terrenum est quod quietare desiderium possit. Neque igitur terrenum aliquod beatum facere potest, ut possit esse regis conveniens præmium.

Adhuc cujuslibet rei finalis perfectio et bonum completum ab aliquo superiore dependet, quia et ipsa corporalia meliora redduntur ex adjunctione meliorum, pejora vero si deterioribus misceantur. Si enim argento misceatur aurum, argentum sit melius, quod ex plumbi admixtione impurum efficitur. Constat

autem terrena omnia esse infra mentem humanam; beatitudo autem est hominis finalis perfectio, et bonum completum, ad quod omnes pervenire desiderant, nihil igitur terrenum est quod hominem possit beatum facere; nec igitur terrenum aliquod est præmium regis sufficiens; non enim ut Augustinus dicit, christianos principes ideo felices dicimus quia diutius imperarunt, vel imperatores filios morte placida reliquerunt, vel hostes reipublicæ domuerunt, vel cives adversum se insurgentes et cavere et opprimere potuerunt; sed felices eos dicimus, si juste imperant, si malunt cupiditatibus potius quam gentibus quibuscumque imperare, si omnia faciunt non propter ardorem inanis gloriæ, sed propter charitatem felicitatis æternæ. Tales imperatores christianos felices dicimus, interim spe, postea re ipsa futuros, cum id quod expectamus advenerit. Sed nec aliquid aliud creatum est, quod beatum hominem faciat et possit regi decerni pro præmio. Tendit enim uniuscujusque rei desiderium in suum principium, a quo esse suum principium causatur. Causa vero mentis humanæ non est aliud quam Deus qui eam ad suam imaginem facit. Solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest, et facere hominem beatum, et esse regi conveniens præmium.

Amplius, mens humana universalis boni cognoscitiva est per intellectum et desiderativa per voluntatem: bonum autem universale non invenitur nisi in Deo. Nihil ergo est quod possit hominem beatum facere, ejus implendo desiderium, nisi Deus, de quo dicitur in Psalm. cii, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum*; in hoc ergo rex suum præmium statuere debet. Hoc igitur considerans David rex dicebat Psalm. lxxiv, 24: *Quid mihi est in cælo et a te quid volui super terram?* Cui quæstioni postea respondens subjungit: *Mihi autem adhærere bonum est et ponere in Domino Deo spem meam.* Ipse enim est qui dat salutem regibus, non solum temporalem, qua communiter salvat homines et jumenta, sed etiam eam de qua per Isai. li, 6, dicit: *Salus autem mea in sempiternum erit*; qua homines salvat, eos ad æqualitatem Angelorum perducens.

Sic igitur verificari potest quod regis præmium est honor et gloria. Quis enim mundanus et caducus honor huic honori similis esse potest, ut homo sit civis et domesticus Dei, et inter Dei filios computatus, et hæreditatem regni cælestis assequatur cum Christo? Hic est honor quem concupiscens et admirans rex David

dicebat Psalm. cxxxviii, 17: *Nimis honorati sunt amici tui, Deus.* Quæ insuper humanæ laudis gloria huic compari potest, quam non fallax blandientium lingua, non decepta hominum opinio profert, sed ex interioris conscientiæ testimonio producit, et Dei testimonio confirmatur, qui suis confessoribus repromittit quod confiteatur eos in gloria Patris coram Angelis Dei? Qui autem hanc gloriam quærunt, eam inveniunt, et quam non quærunt gloriam hominum, consequuntur, exemplo Salomonis, qui non solum sapientiam quam quæsivit accepit a Domino, sed factus est super reges alios gloriosus.

## CAPUT IX.

*Hic declarat sanctus Doctor quod præmium regum et principum tenet supremum gradum in beatitudine cœlesti, et hoc multis rationibus ostenditur et exemplis.*

Considerandum autem restat ulterius, quod et eminentem obtinebunt cœlestis beatitudinis gradum, qui officium regum digne et laudabiliter exequuntur. Si enim beatitudo virtutis est præmium, consequens est ut majori virtuti major gradus beatitudinis debeatur. Est autem præcipua virtus qua homo aliquis non solum se ipsum, sed etiam alios dirigere potest; et tanto magis, quanto plurimum est regitiva; quia et secundum virtutem corporalem tanto aliquis virtuosior reputatur, quanto plures vincere potest, aut pondera levare. Sic igitur major virtus requiritur ad regendum domesticam familiam quam ad regendum se ipsum, multoque major ad regimen civitatis et regni. Et igitur excellentis virtutis bene regium officium exercere; debetur igitur ei excellens in beatitudine præmium.

Adhuc in omnibus artibus et potentiis laudabiliores sunt qui alios bene regunt, quam qui secundum alienam directionem bene se habent. In speculativis enim majus est veritatem aliis docendo tradere, quam quod ab aliis docetur capere posse. In artificiiis etiam majus existimatur, majorique conducitur pretio architector qui ædificium disponit, quam artifex qui secundum ejus dispositionem manualiter operatur; et in rebus bellicis majorem gloriam de victoria sequitur prudentia ducis, quam militis fortitudo. Sic autem se habet rector multitudinis in his quæ a singulis secundum virtutem sunt agenda, sicut doctor in disciplinis, et architector in ædificiis, et dux in bellis. Est igitur rex majori pretio dignus,

si bene subjectos gubernaverit, quam aliquis subditorum, si sub rege bene se habuerit.

Amplius, si virtutis est, ut per eam opus hominis bonum reddatur, majoris virtutis esse videtur quod majus bonum per eam aliquis operetur. Majus autem et divinius est bonum multitudinis quam bonum unius, unde interdum malum unius sustinetur, si in bonum multitudinis cedat, sicut occiditur latro, ut pax multitudini detur. Et ipse Deus mala esse in mundo non sineret, nisi ex eis bona eliceret ad utilitatem et pulchritudinem universi. Pertinet autem et regis officium, ut bonum multitudinis studioso procuret. Majus igitur præmium debetur regi pro bono regimine, quam subdito pro bona actione.

Hoc autem manifestius fiet, si quis magis in speciali consideret. Laudatur enim ab hominibus quævis privata persona, et ei a Deo computatur in præmium, si egenti subveniat, si discordes pacificet, si oppressum a potentiore eripiat, denique si aliqui qualitercumque opem vel consilium conferat ad salutem. Quanto igitur magis laudandus est ab hominibus et præmiandus a Deo, qui totam provinciam facit pace gaudere, violentias cohibet, justitiam servat et disponit quid sit agendum ab hominibus suis legibus et præceptis? Hinc etiam magnitudo regiae virtutis apparet quod præcipue Dei similitudinem gerit, dum agit in regno, quod Deus in mundo: unde et in Exod. xxii, iudices multitudinis dii vocantur. Imperatores etiam apud Romanos dii vocabantur. Tanto autem est aliquid Deo acceptius, quanto magis ad ejus imitationem accedit: unde et Apostolus monet Ephes. v, 1: *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi*. Sed si secundum Sapientis sententiam: Omne animal diligit simile sibi, secundum quod causæ aliquid similitudinem habent causati, consequens igitur est bonos reges Deo esse acceptissimos, et ab eo maxime præmiandos. Simul etiam, ut Gregorii verbis utar: Quid est tempestas maris nisi tempestas mentis? Quieto autem mari recte navem etiam imperitus dirigit, turbato autem mari tempestatis fluctibus etiam peritus nauta confunditur: unde et plerumque in occupatione regiminis, ipso quoque boni operis usus perditur, qui in tranquillitate tenebatur. Valde enim difficile est si, ut Augustinus dicit, inter linguas sublimantium et honorantium, et obsequia nimis humiliter salutantium non extolluntur, sed se homines esse meminerint. Et in Eccl. xxxi, 8: *Beatus vir qui post aurum non abiit, nec speravit in pecuniæ thesauris. Qui potuit impune transgredi, et*

*non est transgressus, et facere mala, et non fecit. Ex quo quasi ir virtutis opere probatus invenitur fidelis, unde secundum Biantis proverbium: « Principatus virum ostendit. » Multi enim ad principatus culmen pervenientes a virtute deficiunt, qui dum in statu essent infimo, virtuosii videbantur.*

Ipsa igitur difficultas, quæ principibus imminet ad bene agendum, eos facit majori præmio dignos, et si aliquando per infirmitatem peccaverint, apud homines excusabiliores redduntur, et facilius a Deo veniam promerentur, si tamen ut Augustinus ait pro suis peccatis humilitatis, et miserationis, et orationi sacrificium Deo suo vero immolari non negligunt. **IX** cujus rei exemplum de Achab rege Israel qui multum peccaverat, Dominus ad Heliam dixit: (**III Reg. XXI, 29**): *Quia humiliatus est mei causa, non inducam hoc malum in diebus suis.*

Non autem solum ratione ostenditur, quod regibus excellens præmium debeatur, sed etiam auctoritate divina firmatur. Dicitur enim in Zachar. **XII**, quod in illa beatitudinis die qua erit Dominus protector habitantibus in Hierusalem, id est in visione pacis æternæ, aliorum domus erunt sicut domus David, quia scilicet omnes reges erunt et regnabunt cum Christo, sicut membra cum capite; sed domus David erit sicut domus Dei, quia sicut regendo fideliter Dei officium gessit in populo, ita in præmio Deo propinquius erit et inhærebit. Hoc etiam fuit apud gentiles aliququaliter somnium, dum civitatum rectores atque servatores in deos transformari putabant.

## CAPUT X.

*Quod rex et princeps studere debet ad bonum regimen propter bonum sui ipsius et utile quod inde sequitur, cujus contrarium sequitur regimen tyrannicum.*

Cum regibus tam grande in cœlesti beatitudine præmium proponatur, si bene in regendo se habuerint, diligenti cura se ipsos observare debent, ne in tyrannidem convertantur. Nihil enim eis acceptabilius esse debet, quam quod ex honore regio quo sublimantur in terris, in cœlestis regni gloriam transferantur. Erant vero tyranni qui propter quædam terrena commoda justitiam deserunt; qui tanto privantur præmio, quod adipisci poterant juste regendo. Quod autem stultum sit pro hujusmodi parvis et tempo-



ralibus bonis maxima et sempiterna perdere bona, nullus nisi stultus aut infidelis ignorat.

Addendum est etiam quod hæc temporalia commoda, propter quæ tyranni justitiam deserunt, magis ad lucrum proveniunt regibus, dum justitiam servant. Primo namque inter mundana omnia nihil est quod amicitiae dignæ præferendum videatur. Ipsa namque est, quæ virtuosos in unum conciliat, virtutem conservat atque promovet. Ipsa est qua omnes indigent in quibuscumque negotiis peragendis, quæ nec prosperis importune se ingerit, nec deserit in adversis, Ipsa est quæ maximas delectationes affert, in tantum ut quæcumque delectabilia in tædium sine amicis vertantur. Quælibet autem aspera, facilia et prope nulla facit amor; nec est alicujus tyranni tanta crudelitas, ut amicitia non delectetur. Dionysius enim quondam Syracusanorum tyrannus cum duorum amicorum, qui Damon et Pythias dicebantur, alterum occidere vellet, is qui occidendus erat, inducias impetravit, ut domum profectus res suas ordinaret; alter vero amicorum sese tyranno ob fidem pro ejus reditu dedit. Appropinquante autem promisso die, nec illo redeunte, unusquisque fideiussorem stultitiæ arguebat. At ille nihil se metuere de amici constantia prædicabat. Eadem autem hora qua fuerat occidendus, rediit. Admirans autem amborum animum, tyrannus supplicium propter fidem amicitiae remisit, insuper rogans ut eum tertium reciperent in amicitiae gradu. Hoc autem amicitiae bonum, quamvis desiderent tyranni, consequi tamen non possunt. Dum enim commune bonum non quærunt, sed proprium, sit parva vel nulla communio eorum ad subditos. Omnis autem amicitia super aliqua communione firmatur. Eos enim qui conveniunt, vel per naturæ originem, vel per motum similitudinem, vel per cujuscumque societatis communionem, videmus amicitia conjungi. Parva igitur, vel potius nulla est amicitia tyranni et subiti; simulque dum subditi per tyrannicam injustitiam opprimuntur, et se amari non sentiunt, sed contemni, nequaquam amant. Nec habent tyranni unde de subditis conquerantur, si ab eis non diliguntur, quia nec ipsi tales se ipsis exhibent, ut diligere ab eis debeant.

Sed boni reges dum communi profectui studiose intendunt, et eorum studio subditi plura commoda se assequi sentiunt, diliguntur a plurimis, dum subditos se amare demonstrant, quia et hoc est majoris malitiæ, quam quod in multitudine cadat, ut odio habeantur amici et benefactoribus rependatur malum pro bono,

et ex hoc amore provenit ut honorum regum regnum sit stabile, dum pro ipsis se subditi quibuscumque periculis exponere non recusant, cujus exemplum in Julio Cæsare apparet, de quo Suetonius refert, quod milites suos usque adeo diligebat, ut audita quorundam cæde, capillos et barbam ante non dempserit quam vindicasset. quibus rebus devotissimos sibi et strenuissimos milites reddidit, ita quod plerique eorum capti, concessam sibi sub ea conditione vitam, si militare adversus Cæsarem vellent, recusarent. Octavianus etiam Augustus, qui modestissime imperio usus est, in tantum diligebatur a subditis, ut plerique morientes, victimas quas devoverant, immolari mandarent, quia eum superstitem reliquissent.

Non est ergo facile ut principis perturbetur dominium, quem tanto consensu populus amat, propter quod Salomon dicit Proverbiorum xxix, 44 : *Rex qui judicat in justitia pauperes, thronus ejus in æternum firmabitur*. Tyrannorum vero dominium diuturnum esse non potest, cum sit multitudini odiosum. Non potest enim diu conservari quod votis multorum repugnas. Vix enim a quoquam præsens vita transigitur, quin aliquas adversitates patiatur. Adversitatis autem tempore occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi, et ubi adsit occasio, non deerit ex multis vel unus qui occasione non utatur. Insurgentem autem populus votive prosequitur, nec de facili carebit effectu, quod cum favore multitudinis attentatur. Vix ergo potest contingere, quod tyranni dominium protendatur in longum.

Hoc etiam manifeste patet, si quis consideret, unde tyranni dominium conservatur. Non enim conservatur amore, cum parva vel nulla sit amicitia subjectæ multitudinis ad tyrannum, ut ex præhabitis patet. De subditorum autem fide tyrannis confidendum non est. Non enim invenitur tanta virtus in multis, ut fidelitatis virtute reprimantur, ne indebitæ servitutis jugum, si possint, excutiant. Fortassis autem nec fidelitati contrarium reputabitur secundum opinionem multorum, si tyrannicæ nequitie qualitercumque obvietur. Restat ergo ut solo timore tyranni regimen sustentetur, unde et timeri se a subditis tota intentione procurant. Timor autem est debile fundamentum. Nam qui timore subduntur, si occurat occasio, qua possint impunitatem sperare, contra præsidentes insurgunt eo ardentius, quo magis contra voluntatem ex solo timore cohibebantur. Sicut si aqua per violentiam includatur, cum aditum invenerit, impetuosius fluit. Sed nec

ipse timor caret periculo, cum ex nimio timore plerique in desperationem incidérint. Salutis autem desperatio audacter ad quælibet attendenda præcipitat. Non potest igitur tyranni dominum esse diuturnum.

Hoc etiâ non minus exemplis, quam rationibus apparet. Si quis enim antiquorum gesta, et modernorum eventus consideret, vix inveniet dominium tyranni alicujus diuturnum fuisse. Unde et Aristoteles in sua *Politica* multis tyrannis enumeratis, omnium demonstrat dominium brevi tempore fuisse finitum, quorum tamen aliqui diutius præfuerunt, quia non multum in tyrannide excedebant, sed quantum ad multa imitabantur regalem modestiam.

Adhuc autem hoc magis fit manifestum ex consideratione divini judicii. Ut enim in Job. xxxiv, 30, dicitur : *Regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi*. Nullus autem verius hypocrita dici potest quam qui regis assumit officium et exhibet se tyrannum. Nam hypocrita dicitur qui alterius representat personam, sicut in spectaculis fieri consuevit. Sic igitur Deus præfici permittit tyrannos ad puniendum subditorum peccata. Talis autem puniatio in Scripturis ira Dei consuevit nominari. Unde per Osæ, xiii, 44, Dominus dicit : *Dabo vobis regem in furore meo*. Infelix est autem rex, qui populo in furore Dei conceditur. Non enim ejus stabile potest esse dominum : quia non obliviscetur misereri Deus, nec continebit in ira sua misericordias suas : quinimmo per Joel. xi, 43, dicitur, quod *est patiens, et multæ misericordiæ, et præstabilis super malitia*. Non igitur permittit Deus diu regnare tyrannos, sed post tempestatem per eos inductam populo, per eorum dejectionem tranquillitatem inducet. Unde Eccl. x, 47, dicitur : *Sedes ducum superborum destruxit Deus, et sedere fecit mites pro eis*.

Experimento etiam magis apparet, quod reges per justitiam ampscuntur divitias, quam per rapinam tyranni. Quia enim dominum tyrannorum subjectæ multitudini displicet, ideo opus habent tyranni multos habere satellites, per quos contra subditos tuti redolantur, in quibus necesse est plura expendere quam a subditis rapiant. Regum autem dominum, quod subditis placet, omnes subditos pro satellitibus ad custodiam habet, in quibus expendere opus non est, sed interdum in necessitatibus plura regibus sponte donant, quam tyranni diripere possint, et sic impletur quod Salomon dicit, Proverbiorum xi, 24 : *Alii, scilicet*

reges, *dividunt propria benefaciendo subjectis, et ditiores sunt. Alii, scilicet tyranni, rapiunt non sua, et semper in egestate sunt.* Similiter autem justo Dei contingit iudicio, ut qui divitias injuste congregant, inutiliter eas dispergant, aut etiam juste auferantur ab eis. Ut enim Salomon dicit, Ecclesiast. v, 9 : *Avarus non impletur pecunia, et qui amat pecunias, fructum non capiet ex eis;* quinimmo ut Proverbiorum, xv, 27, dicit : *Conturbat domum suam, qui sectatur avaritiam.* Regibus vero qui justitiam quærent, divitiæ adduntur a Deo, sicut Salomon, qui dum sapientiam quæsit ad faciendum iudicium, promissionem de abundantia divitiarum accepit.

De fama vero superfluum videtur dicere. Quis enim dubitet bonos reges non solum in vita, sed magis post mortem quodammodo laudibus hominum vivere, et in desiderio haberi; malorum vero nomen aut statim deficere, vel si excellentes in malitia fuerint, cum detestatione eorum rememorari? Unde Salomon dicit, Proverbiorum, x, 7 : *Memoria justi cum laudibus, nomen autem impiorum putrescet, quia vel deficit, vel remanet cum fœtore.*

## CAPUT XI.

*Quod bona etiam mundialia, ut sunt divitiæ, potestas, honor, et fama magis proveniunt regibus quam tyrannis, et de malis quæ incurrunt tyranni etiam in hac vita.*

Ex his ergo manifestum est quod stabilitas potestatis, divitiæ, honor et fama, magis regibus quam tyrannis ad votum proveniunt, propter quæ indebite adipiscenda declinat in tyrannidem princeps. Nullus enim a justitia declinat nisi cupiditate alicujus commodi tractus. Privatur insuper tyrannus excellentissima beatitudine, quæ regibus debetur pro præmio, et quod est gravius, maximum tormentum sibi acquirit in pœnis. Si enim qui unum hominem spoliat, vel in servitutem redigit, vel occidit, maximam pœnam meretur, quantum quidem ad iudicium hominum mortem, quantum vero ad iudicium Dei damnationem æternam, quanto magis putandum est tyrannum deteriora mereri supplicia, qui undique ab omnibus rapit, contra omnium libertatem laborat, pro libito voluntatis suæ quoscumque interficit? Tales insuper raro pœnitent, vento inflati superbiam, merito peccatorum a Deo deserti, et adulationibus hominum delibuti, rarius digne satisfacere possunt. Quando enim restituent omnia, quæ præter justitiæ

debitum abstulerunt? Ad quæ tamen restituenda nullus dubitat eos teneri. Quando recompensabunt eis quos oppresserunt, et injuste qualitercumque læserunt? Adjicitur autem ad eorum impœnitentiam, quod omnia sibi licita existimant quæ impune sine resistantia facere potuerunt, unde non solum emendare non sategunt quæ male fecerunt, sed sua consuetudine pro auctoritate utentes, peccandi audaciam transmittunt ad posteros, et sic non solum suorum facinorum apud Deum rei tenentur, sed etiam eorum quibus apud Deum peccandi occasionem reliquerunt. Aggravatur etiam eorum peccatum ex dignitate suscepti officii. Sicut enim terrenus rex gravius punit suos ministros, si invenit eos sibi contrarios; ita Deus magis puniet eos quos sui regiminis executores et ministros facit, si nequiter agant, Dei iudicium in amaritudinem convertentes. Unde et in libro Sapientiæ VI, 5, ad reges iniquos dicitur : *Quoniam cum essetis ministri regni illius, non recte judicatis, neque custodistis legem justitiæ nostræ, nec secundum voluntatem Dei ambulastis, horrende et cito apparebit vobis quoniam iudicium durissimum in his qui possunt fiet. Exigua enim conceditur misericordia, potentes autem potenter tormenta patientur.* Et Nabuchodonosor per Isa. XIV, 15, dicitur : *Ad infernum detraheris in profundum laci. Qui te viderint, ad te inclinabuntur, teque prospicient* quasi profundius in pœnis submersum. Si igitur regibus abundant temporalia bona et proveniunt, et excellens beatitudinis gradus præparatur a Deo, tyranni autem a temporalibus bonis quæ cupiunt plerumque frustrantur, multis insuper periculis subjacentes, et quod est amplius, bonis æternis privantur ad pœnas gravissimas reservati, vehementer studendum est his qui regendi officium suscipiunt, ut reges se subditis præbeant, non tyrannos.

De rege autem quid sit, et quod expediat multitudini regem habere : adhuc autem, quod præsi expediat se regem multitudini exhibere subjectæ, non tyrannum, tanta a nobis dicta sint.

## CAPUT XII.

*Procedit ad ostendendum regis officium, ubi secundum viam naturæ ostendit regem esse in regno, sicut anima est in corpore, et sicut Deus est in mundo.*

Consequens autem ex dictis est considerare quod sit regis officium, et qualem oporteat esse regem. Quia vero ea quæ sunt se-



cundum artem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ex quibus accipimus, ut secundum rationem operari possimus, optimum videtur regis officium a forma regiminis naturalis assumere. Invenitur autem in rerum natura regimen et universale et particulare. Universale quidem, secundum quod omnia sub Dei regimine continentur, qui sua providentia universa gubernat. Particulare autem regimen maxime quidem divino regimini simile est, quod invenitur in homine, qui ob hoc minor mundus appellatur, quia in eo invenitur forma universalis regiminis. Nam sicut universa creatura corporea et omnes spirituales virtutes sub divino regimine continentur, sic et corporis membra et cæteræ vires animæ a ratione reguntur, et sic quodammodo se habet ratio in homine, sicut Deus in mundo. Sed quia, sicut supra ostendimus, homo est animal naturaliter sociale in multitudine vivens, similitudo divini regiminis invenitur in homine non solum quantum ad hoc quod per rationem regitur unus homo, sed etiam quantum ad hoc quod per rationem unius hominis regitur multitudo, quod maxime pertinet ad officium regis, dum, et in quibusdam animalibus quæ socialiter vivunt, quædam similitudo invenitur hujus regiminis, sicut in apibus, in quibus et reges esse dicuntur, non quod in eis per rationem sit regimen, sed per instinctum naturæ inditum a summo regente, qui est auctor naturæ. Hoc igitur officium rex suscepisse cognoscat, ut sit in regno sicut in corpore anima, et sicut Deus in mundo. Quæ si diligenter recogitet, ex altero justitiæ in eo zelus accenditur, dum considerat ad hoc se positum ut loco Dei iudicium regno exerceat, ex altero vero mansuetudinis et clementiæ lenitatem acquirit, dum reputat singulos qui suo subsunt regimini, sicut propria membra.

### CAPUT XIII.

*Assumit ex hac similitudine modum regiminis, ut sicut Deus unamquamque rem distinguit quodam ordine, et propria operatione, et loco, ita rex subditos suos in regno, et eodem modo de anima.*

Oportet igitur considerare, quid Deus in mundo faciat, sic enim manifestum erit quid immineat regi faciendum. Sunt autem universaliter considerata duo opera Dei in mundo. Unum quo mundum instituit, alterum quo mundum institutum gubernat. Hæc etiam duo opera anima habet in corpore. Nam primo quidem

virtute animæ informatur corpus, deinde vero per animam corpus regitur et movetur; horum autem secundum quidem magis proprie pertinet ad regis officium. Unde ad omnes reges pertinet gubernatio et a gubernationis regimine regis nomen accipitur. Primum autem opus non omnibus regibus convenit. Non enim omnes regnum aut civitatem instituunt, in quo regnant, sed regno ac civitati jam institutis regiminis curam impendunt. Est autem considerandum, quod nisi præcessisset qui institueret civitatem aut regnum, locum non haberet gubernatio regni. Sub regis enim officio comprehenditur etiam institutio civitatis et regni. Nonnulli enim civitates instituerunt, in quibus regnarent, ut Ninus Nini-vem, et Romulus Romam. Similiter etiam ad gubernationis officium pertinet, ut gubernata conservet, ac eis utatur, ad quod sunt constituta. Non igitur gubernationis officium plene cognosci poterit, si institutionis ratio ignoretur. Ratio autem institutionis regni ab exemplo institutionis mundi sumenda est, in quo primo consideratur ipsarum rerum productio, deinde partium mundi ordinata distinctio. Ulterius autem singulis mundi partibus diversæ rerum species distributæ videntur, ut stellæ cælo, volucres aeri, pisces aquæ, animalia terræ, deinde singulis ea quibus indigent abundanter divinitus provisa videntur. Hanc autem institutionis rationem Moyses subtiliter et diligenter expressit.

Primo enim rerum productionem proponit, dicens : *In principio creavit Deus cælum et terram*; deinde secundum ordinem convenientem omnia divinitus distincta esse denuntiat, videlicet diem a nocte, a superioribus inferiora, mare ab arida. Hinc cælum luminaribus, avibus aerem, mare piscibus, animalibus terram ornatum refert, ultimo assignatum hominibus terræ animaliumque dominium. Usus vero plantarum tam ipsis quam animalibus cæteris ex providentia divina denuntiat. Institutor autem civitatis et regni de novo producere homines, et loca ad inhabitandum, et cætera vitæ subsidia non potest, sed necesse habet his uti quæ in natura præexistunt. Sicut etiam cæteræ artes operationis suæ materiam a natura accipiunt, ut fabri ferrum, ædificator ligna et lapides in artis usum assumunt. Necesse est igitur institutori civitatis et regni primum quidem congruum locum eligere qui salubritate habitatores conservet, ubertate ad victum sufficiat, amœnitate delectet, munitione ab hostibus tutos reddat. Quod si aliquid de dicta opportunitate deficiat, tanto locus erit convenientior quanto plura vel

magis necessaria de prædictis habuerit. Deinde necesse est ut locum electum institutor civitatis aut regni distinguat secundum exigentiam eorum quæ perfectio civitatis aut regni requirit. Puta, si regnum instituendum sit, oportet providere quis locus aptus sit urbibus constituendis, quis villis, quis castris, ubi constituenda sint studia litterarum, ubi exercitia militum, ubi negotiatorum conventus et sic de aliis quæ perfectio regni requirit. Si autem institutioni civitatis opera detur, providere oportet, quis locus sit sacris, quis juri reddendo, quis artificibus singulis deputandus. Ulterius autem oportet homines congregare, qui sunt congruis locis secundum sua officia deputandi. Demum vero providendum est ut singulis necessaria suppetant secundum uniuscujusque constitutionem et statum, aliter enim nequaquam posset regnum vel civitas commanere. Hæc igitur sunt, ut summarie dicatur, quæ ad regis officium pertinent in institutione civitatis aut regni, ex similitudine institutionis mundi assumpta.

#### CAPUT XIV.

*Quod modus gubernandi competat regi, quia secundum modum gubernationis divinæ, qui quidem modus gubernandi a gubernatione navis sumpsit initium, ubi et ponitur comparatio sacerdotalis domini et regalis.*

Sicut autem institutio civitatis aut regni ex forma institutionis mundi convenienter accipitur, sic et gubernationis ratio ex gubernatione sumenda est. Est tamen præconsiderandum, quod gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere. Sic etiam navis gubernari dicitur, dum per nautæ industriam recto itinere ad portum illæsa perducitur. Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum, ut rem in se conservet illæsam, sed quod ulterius ad finem perducatur. Si vero aliquid esset, cujus finis non esset extra ipsum, ad hoc solum intenderet gubernatoris intentio, ut rem illam in sua perfectione conservaret illæsam. Et quamvis nihil tale inveniatur in rebus post ipsum Deum, qui est omnibus finis, erga id tamen quod ad extrinsecum ordinatur, multipliciter cura impeditur a diversis. Nam forte alius erit qui curam gerit ut res in suo esse conservetur; alius autem, ut ad altiore perfectionem perveniat, ut in ipsa navi, unde gubernationis ratio assumitur, manifeste apparet. Faber enim lignarius

curam habet restaurandi, si quid collapsum fueri in navi, sed nauta sollicitudinem ferit ut navem perducatur ad portum; sic etiam contingit in homine. Nam medicus curam gerit ut vita hominis conservetur in sanitate; œconomus, ut suppetant necessaria vitæ; doctor autem curam gerit ut veritatem cognoscat; institutor autem morum, ut secundum rationem vivat. Quod si homo non ordinaretur ad aliud exterius bonum, sufficerent homini curæ prædictæ.

Sed est quoddam bonum extraneum homini quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quæ in fruitione Dei expectatur post mortem. Quia, ut Apostolus ait II ad Cor. v, 6 : *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino*. Unde homo christianus, cui beatitudo illa est per Christi sanguinem acquisita, et qui pro ea assequenda Spiritus sancti arrham accepit, indiget alia spirituali cura, per quam dirigatur ad portum salutis æternæ; hæc autem cura per ministros Ecclesiæ Christi fidelibus exhibetur.

Idem autem oportet esse iudicium de fine totius multitudinis et unius. Si igitur finis hominis esset bonum quodcumque in ipso existens et regendæ multitudinis finis ultimus esset similiter ut tale bonum multitudo acquireret, et in eo permaneret; et si quidem talis ultimus sive unius hominis, sive multitudinis finis esset corporalis, vita et sanitas corporis, medici esset officium. Si autem ultimus finis esset divitiarum affluentia, œconomus rex quidam multitudinis esset. Si vero bonum cognoscendæ veritatis tale quid esset, ad quod posset multitudo pertingere, rex haberet doctoris officium. Videtur autem finis esse multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem. Ad hoc enim homines congregantur, ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem virtuosa igitur vita est congregationis humanæ finis.

Hujus autem signum est quod hi soli partes sint multitudinis congregatæ qui sibi invicem communicant in bene vivendo. Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent : sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum. Sed quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra jam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanæ

qui est hominis unius. Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Siquidem autem ad hunc finem perveniri posset virtute humanæ naturæ, necesse esset ut ad officium regis pertineret dirigere homines in hunc finem. Hunc enim dici regem supponimus cui summa regiminis in rebus humanis committitur. Tanto autem est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper enim invenitur ille ad quem pertinet ultimus finis, imperare operantibus ea quæ ad finem ultimum ordinantur; sicut gubernator ad quem pertinet navigationem disponere, imperat ei qui navem constituit, qualem navem navigationi aptam facere debeat; civilis autem qui utitur armis, imperat fabro, qualia arma fabricet. Sed quia finem fruitionis divinæ non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina, juxta illud Apostoli, Rom. vi, 23 : *Gratia Dei, vita æterna*, perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem hujusmodi regimen pertinet, qui non est solum homo, sed etiam Deus, scilicet ad Dominum nostrum Jesum Christum, qui homines filios Dei faciens in cœlestem gloriam introduxit.

Hoc igitur est regimen ei traditum, quod non corrumpetur, propter quod non solum sacerdos, sed rex in Scripturis sacris nominatur, dicente Jer. xxiii, 5 : *Regnabit rex, et sapiens erit*; unde ab eo regale sacerdotium derivatur. Et quod est amplius omnes Christi fideles, in quantum sunt membra ejus, reges et sacerdotes dicuntur. Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et præcipue Summo Sacerdoti, successori Petri, Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino nostro Jesu Christo. Sic enim ei ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi ad quos pertinet cura antecedentium finium et ejus imperio dirigi. Quia igitur sacerdotium gentilium et totus divinorum cultus erat propter temporalia bona conquirenda, quæ omnia ordinantur ad multitudinis bonum commune, cujus regi cura incumbit, convenienter sacerdotes gentilium regibus subdebantur. Sed et quia in veteri lege promittebantur bona terrena non a dæmonibus, sed a Deo vero religioso populo exhibenda, inde et in lege veteri sacerdotes regibus leguntur fuisse subjecti. Sed in nova lege est sacerdotium altius, per quod homines traducuntur ad bona cœles-



tia : unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti.

Propter quod mirabiliter ex divina providentia factum est : ut in Romana urbe, quam Deus præviderat Christiani populi principalem sedem futuram, hic mos paulatim inolesceret, ut civitatum rectores sacerdotibus subjacerent. Sicut enim Valerius Maximus refert, « omnia post religionem ponenda semper nostra civitas duxit, etiam in quibus summæ majestatis decus conspici voluit. Quapropter non dubitaverunt sacris imperia servire, ita se humanarum rerum habitura regimen existimantia, si divinæ potentiæ bene atque constanter fuissent famulata. » Quia vero etiam futurum erat ut in Gallia Christiani sacerdotii plurimum vigeret religio, divinitus est permissum, ut etiam apud Gallos gentiles sacerdotes, quos Druidas nominabant, totius Galliæ jus definirent, ut refert Julius Cæsar in libro quem de bello Gallico scripsit.

## CAPUT XV.

*Quod sicut ad ultimum finem consequendum requiritur ut rex subditos suos ad vivendum secundum virtutem disponat, ita ad fines medios. Et ponuntur hic quæ sunt illa quæ ordinant ad bene vivendum et quæ impediunt, et quod remedium rex apponere debet circa dicta impedimenta.*

Sicut autem ad vitam, quam in cælo speramus beatam ordinatur sicut ad finem vita qua hic homines bene vivunt ; ita bonum multitudinis ordinantur sicut ad finem quæcumque particularia bona per hominem procurantur sive divitiæ suæ lucra, sive sanitas, sive facundia vel eruditio, Si igitur, ut dictum est, qui de ultimo fine curam habet, præesse debet his qui curam habent de ordinatis ad finem, et eos dirigere suo imperio, manifestum ex dictis fit, quod rex sicut dominio et regimini quod administratur per sacerdotis officium, subdi debet ; ita præesse debet omnibus humanis officiis, et ea imperio sui regiminis ordinare. Cuicumque autem incumbit aliquid perficere, quod ordinatur in aliud sicut in finem, hoc debet attendere ut suum opus sit congruum fini. Sicut faber sic facit gladium ut pugnæ conveniat, et ædificator sic debet domum disponere ut ad habitandum sit apta. Quia igitur vitæ, qua in præsentī bene vivimus, finis est beatitudo cœlestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad cœlestem beatitudinem consequendam, ut scilicet ea præcipiat, quæ ad cœlestem beatitudi-

nem ducunt. eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat. Quæ autem sit ad veram beatitudinem via, et quæ sint impedimenta ejus, ex lege divina cognoscitur, cujus doctrina pertinet ad sacerdotum officium, secundum illud Malach. II, 7 : *Labio sacerdotum custodient scientiam, et legem requirent de ore ejus*. Et ideo in Deut. XVII, 48 : Dominus præcipit : *Postquam sederit rex in solio regni sui, describet sibi Deuteronomium legis hujus in volumine, accipiens exempla a sacerdote Leviticæ tribus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitæ suæ, ut discat timere Dominum Deum suum et custodire verba et cæremonias ejus, quæ in lege præcepta sunt*. Rex legem igitur divinam edoctus, ad hoc præcipuum studium debet intendere, qualiter multitudo sibi subdita bene vivat, quod quidem studium in tria dividitur, ut primo quidem in subjecta multitudine bonam vitam instituat ; secundo, ut institutam conservet ; tertio, ut conservatam ad meliora promoveat.

Ad bonam autem unius hominis vitam duo requiruntur, unum principale, quod est operatio secundum virtutem. Virtus enim est qua bene vivitur, aliud vero secundarium et quasi instrumentale, scilicet corporalium bonorum sufficientia, quorum unus est necessarius ad actum virtutis ; ipsa tamen hominis unitas per naturam causatur, multitudinis autem unitas, quæ pax dicitur, per regentis industriam est procuranda. Sic igitur ad bonam vitam multitudinis instituendam tria requiruntur. Primo quidem, ut multitudo in unitate pacis constituatur. Secundo, ut multitudo vinculo pacis unita dirigatur ad bene agendum. Sicut enim homo nihil bene agere potest nisi præsupposita suarum partium unitate, ita hominum multitudo pacis unitate carens, dum impugnat se ipsam, impeditur a bene agendo. Tertia vero requiritur, ut per regentis industriam necessariorum ad bene vivendum adsit sufficiens copia. Sic igitur bona vita per regis officium in multitudine constituta, consequens est ut ad ejus conservationem intendat.

Sunt autem tria quibus bonum publicum permanere non sinitur, quorum quidem unum est a natura proveniens. Non enim bonum multitudinis ad unum tantum tempus institui debet, sed ut sit quodammodo perpetuum. Homines autem cum sint mortales, in perpetuum durare non possunt. Nec dum vivunt, semper sunt in eodem vigore, quia multis variationibus humana vita subjicitur, et sic non sunt homines ad eadem officia peragenda æqualiter per totam vitam idonei. Aliud autem impedimentum boni publici conservandi ab interiori proveniens in perversitate voluntatum con-

sistit, dum vel sunt desides ad ea peragenda quæ requirit respública, vel insuper sunt paci multitudinis noxii, dum transgrediendo justitiam, aliorum pacem perturbant. Tertium autem impedimentum reipublicæ conservandæ ab exteriori causatur, dum per incursum hostium pax dissolvitur et interdum regnum, aut civitas funditus dissipatur. Igitur circa tria prædicta triplex cura imminet regi. Primo quidem de successione hominum, et substitutione illorum qui diversis officiis præsent, ut sicut per divinum regimen in rebus corruptibilibus, quia semper eadem durare non possunt, provisum est ut per generationem alia in locum aliorum succedant, ut vel sic conservetur integritas universi, ita per regis studium conservetur subjectæ multitudinis bonum, dum sollicite curat qualiter alii in deficientium locum succedant. Secundo autem ut suis legibus et præceptis, pœnis et præmiis homines sibi subjectos ab iniquitate coerceat, et ad opera virtuosa inducat, exemplum a Deo accipiens, qui hominibus legem dedit, observantibus quidem mercedem, transgredientibus pœnas retribuens. Tertio imminet regi cura ut multitudo sibi subjecta contra hostes tuta reddatur. Nihil enim prodesset interiora vitare pericula, si ab exterioribus defendi non posset. Si igitur bonæ multitudinis institutioni tertium restat ad regis officium pertinens, ut sit de promotione sollicitus, quod fit dum in singulis quæ præmissa sunt, si quid inordinatum est corrigere, si quid deest supplere, si quid melius fieri potest, studet perficere. Unde et Apostolus, I Corinth. XII, fideles monet, ut semper æmulentur charismata meliora.

Hæc igitur sunt quæ ad regis officium pertinent, de quibus per singula diligentius tractare oportet.

---

## LIBER SECUNDUS

### CAPUT I.

*Qualiter ad regem pertinet instituere civitatem, vel castra ad gloriam consequendam, et quod eligere debet ad hoc loca temperata, et quæ ex hoc commoda regno consequentur, et quæ incommoda de contrario.*

Primum igitur præcipue oportet exponere regis officium ab institutione civitatis, aut regni. Nam sicut Vegetius dicit, potentis-

simæ nationes et principes nominati nullam majorem potuerunt gloriam assequi, quam aut fundare novas civitates, aut ab aliis conditas in nomen suum sub quadam amplificatione transferre : quod quidem documentis sacræ Scripturæ concordat. Dicit enim Sapient. in Eccl. **XL, 19** quod *ædificatio civitatis confirmabit nomen*. Hodie namque nomen Romuli nesciretur, nisi quia condidit Romam. In institutione autem civitatis, aut regni, si copia detur, primo quidem est regio per regem eligenda, quam temperatam esse oportet. Ex regionis enim temperie habitatores multa com-  
moda consequuntur. Primo namque consequuntur homines ex temperie regionis incolumitatem corporis ex longitudinem vitæ. Cum enim sanitas in quadam temperie humorum consistat, in loco temperato conservabitur sanitas; simile namque suo simili conservatur. Si autem fuerit excessus caloris, vel frigoris, necesse est quod secundum qualitatem aeris corporis qualitas immutetur : unde quadam naturali industria animalia quædam tempore frigido ad calida loca se transferunt, rursum tempore calido loca frigida repetentes, ut ex contraria dispositione loci temporis temperiem consequantur.

Rursus, cum animal vivat per calidum et humidum, si fuerit calor intensus, cito naturale humidum exiccatur et deficit vita; sicut lucerna extinguitur, si humor infusus cito per ignis magnitudinem consumatur. Unde in quibusdam calidissimis Æthiopum regionibus homines ultra tredecim annos non vivere perhibentur. In regionibus vero frigidis in excessu, naturale humidum de facili congelatur, et calor extinguitur. Deinde ad opportunitates bellorum, quibus tuta redditur humana societas, regionis temperies plurimum valet. Nam sicut Vegetius refert, omnes nationes quæ vicinæ sunt soli, nimio calore siccatae, amplius quidem sapere, sed minus de sanguine habere dicuntur, ac propterea constantiam atque fiduciam de propinquo pugnandi non habent, quia metuunt vulnera, qui modicum sanguinem se habere noverunt. E contra septentrionales populi remoti a solis ardoribus inconsultiores quidem, sed tamen largo sanguine redundantes, sunt ad bella promptissimi. His qui temperatioribus habitant plagis, et copia sanguinis suppetit ad vulnerum mortisque contemptum, nec prudentia deficit, quæ modestiam servet in castris, et non parum prodest uti in dimicatione consiliis.

Domum temperata regio ad politicam vitam valet. Ut enim Aristoteles dicit in sua *Politica* : « Quæ in frigidis locis habitant

gentes, sunt quidem plenæ animositate, intellectu autem et arte magis deficientes, propter quod libere perseverant magis. Non vivunt autem politice et vicinis propter imprudentiam principari non possunt. Quæ autem in calidis sunt, intellectivæ quidem sunt et artificiosæ secundum animam, sine animositate autem, propter quod subjectæ quidem sunt, et subjectæ perseverant. Quæ autem in mediis locis habitant, utroque participant, propter quod ut liberi perseverant, et maxime politice vivere possunt, et sciunt aliis principari. » Est igitur eligenda regio temperata ad institutionem civitatis vel regni.

## CAPUT II.

*Qualiter eligere debent reges et principes regiones ad civitates vel castra instituenda, in quibus aer sit salubris, et ostendit in quo talis aer cognoscitur, et quibus signis.*

Post electionem autem regionis, oportet civitati constituendæ idoneum locum eligere, in quo primo videtur aeris salubritas requirenda. Conversationi enim civili præjacet naturalis vita, quæ per salubritatem aeris servatur illæsa. Locus autem saluberrimus erit, ut Vegetius tradit, excelsus, non nebulosus, non pruinosis, regionesque cœli spectans, neque æstuosas, neque frigidas, demum paludibus non vicinas. Eminentia quidem loci solet aeris salubritatem conferre, quia locus eminens ventorum perflationibus patet, quibus redditur aer purus; vapores etiam qui virtute radii solaris resolvuntur a terra et ab aquis multiplicantur magis in convallibus, et in locis demissis quam in altis. Unde in locis altis aer subtilior invenitur. Hujusmodi autem subtilitas aeris quæ ad liberam et sinceram respirationem plurimum valet, impeditur per nebulas et pruinas, quæ solent in locis multum humidis abundare: unde loca hujusmodi inveniuntur salubritati esse contraria. Et quia loca paludosa nimia humiditate abundant, oportet locum construendæ urbi electum a paludibus esse remotum. Cum enim auræ matutinæ solē oriente ad locum ipsum pervenient, et eis ortæ a paludibus nebulae adjunguntur, flatus bestiarum palustrium venenatarum cum nebulis mistos spargent, et locum facient pestilentem. Si tamen mœnia constructa fuerint in paludibus quæ fuerint prope mare, spectentque ad septentrionem, vel circa, hæque paludes excelsiores fuerint quam littus marinum, rationabiliter videbuntur esse constructa. Fossis enim ductis exitus aquæ pate-



bit ad littus, et mare tempestatibus auctum in paludes redundando non permittet animalia palustria nasci. Et si aliqua animalia de superioribus locis venerint, in consueta salsedine occiduntur.

Oportet et locum urbi destinatum ad calorem et frigus temperate disponi secundum aspectum ad plagas cœli diversas. Si enim mœnia maxime prope mare constituta spectabunt ad meridiem, non erunt salubria. Nam hujusmodi loca mane quidem erunt frigida, quia non respiciuntur a sole, meridie vero erunt ferventia propter solis respectum. Quæ autem ad occidentem spectant, orto sole tepescunt, vel etiam frigent, meridie calent, vespere fervent propter caloris continuitatem et solis aspectum. Si vero ad orientem spectabunt, mane quidem propter solis oppositionem directam temperare calescent : nec multum in meridie calor augebitur, sole non directe spectante ad locum, vespere vero totaliter radiis solis adversis loca frigescent. Eademque, vel similis temperies erit si ad aquilonem locus respiciat urbis, e converso est quod de meridie respiciente est dictum. Experimento autem cognoscere possumus, quod in majorem calorem minus salubriter aliquis transmutatur. Quæ enim a frigidis locis corpora traducuntur in calida, non possunt durare, sed dissolvuntur, quia calor sugendo vaporem, naturales virtutes dissolvit; unde etiam in salubribus locis corpora æstate infirma redduntur. Quia vero ad corporum sanitatem convenientium ciborum usus requiritur, in hoc conferre oportet de loci salubritate qui constituendæ urbi eligitur, ut ex conditione ciborum discernatur qui nascuntur in terra : quod quidem explorare solebant antiqui ex animalibus ibidem nutritis. Cum enim hominibus aliisque animalibus commune sit uti ad nutrimentum his quæ nascuntur in terra, consequens est, ut si occisorum animalium viscera inveniuntur bene valentia, quod homines etiam in loco eodem salubrius possint nutriti. Si vero animalium occisorum appareant morbida membra, rationabilius accipi potest quod nec hominibus illius loci habitatio sit salubris.

Sicut autem aer temperatus, ita salubris aqua est requirenda. Ex his enim maxime dependet sanitas corporum, quæ sæpius in usum hominum assumuntur. Et de aere quidem manifestum est quotidie ipsum aspirando introrsum attrahimus usque ad ipsa vitalia, unde principaliter ejus salubritas ad incolumitatem corporum confert. Item, quia inter ea quæ assumuntur per modum nutrimenti, aqua est qua sæpissime utimur tam in potibus quam in cibus, ideo nihil est præter aeris puritatem magis pertinens ad

loci sanitatem quam aquarum salubritas. Est et aliud signum ex quo considerari potest loci salubritas, si videlicet hominum in loco commorantium facies bene coloratæ appareant, robusta corpora et bene disposita membra, si pueri multi et vivaces, si senes multi reperiantur ibidem. E converso, si facies hominum deformes appareant, debilia corpora, exinanita membra vel morbida, si pauci et morbidi pueri, et adhuc pauciores senes, dubitari non potest locum esse mortiferum.

### CAPUT III.

*Qualiter necesse est talem civitatem construendam a rege, habere copiam rerum victualium, quia sine eis civitas esse perfecta non potest, et distinguit duplicem modum istius copiae, primum tamen magis commendat.*

Oportet autem ut locus construendæ urbi electus non solum talis sit, qui salubritate habitatores conservet, sed ubertate ad victum sufficiat. Non enim est possibile multitudinem hominum habitare, ubi victualium non suppetit copia. Unde ut vult Philosophus, cum Xenocrates architector peritissimus Alexandro Macedoni demonstraret in quodam monte civitatem egregiæ formæ construi posse, interrogasse fertur Alexander, si essent agri qui civitati possent frumentorum copiam ministrare. Quod cum deficere inveniret, respondit vituperandum esse, si quis in tali loco civitatem construeret. Sicut enim natus infans non potest ali sine nutricis lacte, nec ad incrementum perducī, sic civitas sine ciborum abundantia frequentiam populi habere non potest.

Duo tamen sunt modi, quibus alicui civitati potest affluentia rerum suppetere. Unus qui dictus est propter regionis fertilitatem abunde omnia producentis quæ humanæ vitæ requirit necessitas. Alius autem per mercationis usum, ex quo ibidem necessaria vitæ ex diversis partibus adducantur. Primus autem motus convenientior esse manifeste convincitur. Tanto enim aliquid dignius est, quanto per se sufficientius invenitur, quia quod alio indiget, deficiens esse monstratur. Sufficientiam autem plenius possidet civitas, cui circumjacens regio sufficiens est ad necessaria vitæ, quam illa quæ indiget ab aliis per mercationem accipere. Dignior enim est civitas si abundantiam rerum habeat ex territorio proprio, quam si per mercatores abundet. Cum hoc etiam videtur esse securius, quia propter bellorum eventus et diversa viarum

discrimina, de facili potest impediri victualium deportatio, et sic civitas per defectum victualium opprimetur. Est etiam hoc utilius ad conservationem civilem. Nam civitas quæ ad sui sustentationem mercationum multitudine indiget, necesse est ut continuuum extraneorum convictum patiatur. Extraneorum autem conversatio corrumpit plurimum civium mores, secundum Aristotelis doctrinam in sua *Politica*; quia necesse est evenire ut homines extranei aliis legibus et consuetudinibus enutriti, in multis aliter agant quam sint civium mores, et sic dum cives exemplo ad agenda similia provocantur, civilis conversatio perturbatur. Rursus, si cives ipsi mercationibus fuerint dediti, pandetur pluribus vitiis aditus. Nam cum negotiatorum studium maxime ad lucrum tendat per negotiationis usum, cupiditas in cordibus civium traducitur, ex quo convenit ut in civitate omnia fiant venalia, et fide subtracta, locus fraudibus aperitur, publicoque bono contempto, proprio commodo quisque deserviet, deficientque virtutis studium, dum honor virtutis præmium omnibus deferetur: unde necesse erit in tali civitate civilem conversationem corrumpi.

Est autem negotiationis usus contrarius quam plurimum exercitio militari. Negotiatores enim dum umbram colunt, a laboribus vacant, et dum fruuntur deliciis, mollescunt animo, et corpora redduntur debilia et ad labores militares inepta, unde secundum jura civilia negotiatio est militibus interdicta. Denique civitas illa solet esse magis pacifica, cujus populus rarius congregatur, minusque intra urbis mœnia resident. Ex frequenti enim hominum concursu datur occasio litibus, et seditionibus materia ministratur. Unde secundum Aristotelis doctrinam, utilius est quidem quod populus extra civitates exerceatur, quam quod intra civitatis mœnia jugiter commoretur. Si autem civitas sit mercationibus dedita, maxime necesse est intra urbem cives resideant, ibique mercationes exerceant. Melius igitur est quod civitati victualium copia suppetat ex propriis agris, quam quod civitas sit totaliter negotiationi exposita. Nec tamen negotiatores omnino a civitate oportet excludi, quia non de facili potest inveniri locus qui sic omnibus vitæ necessariis abundet, quod non indigeat aliquibus aliunde allatis, eorumque quæ in eodem loco superabundant, eodem modo reddetur multis damnosa copia, si per mercatorum officium ad alia loca transferri non possent. Unde oportet quod perfecta civitas moderate mercatoribus utatur,

## CAPUT IV.

*Quod regio quam rex eligit ad civitates et castra instituenda, debet habere amœnitates in quibus cives sunt arcendi, ut moderate eis utantur, quia sæpius sunt causa dissolutionis, unde regnum dissipatur.*

Est etiam constituendis urbibus eligendus locus qui amœnitate habitatores delectet. Non enim facile deseritur locus amœnus, nec de facili ad locum illum confluit habitantium multitudo, cui deest amœnitas, eo quod absque amœnitate vita hominis diu durare non possit. Ad hanc autem amœnitatem pertinet, quod sit locus camporum planitie distentus, arborum ferax, montium propinquitate conspicuus, nemoribus gratus et aquis irriguus. Verum quia nimia amœnitas superflue ad delicias homines allicit, quod civitati plurimum nocet, ideo oportet ea moderate uti. Primo namque homines vacantes deliciis, sensu hebetantur. Immergit enim earum suavitas sensibus animam, ita quod in rebus delectantibus liberum iudicium habere non possunt. Unde secundum Aristotelis sententiam, « prudentia iudicis per delectationem corrumpitur; » deinde delectationes superflue ab honestate virtutis deficere faciunt. Nihil etiam magis perducit ad immoderatum augmentum, per quod medium virtutis corrumpitur, quam delectatio, tum quia natura delectationis est avida, et sic modica delectatione sumpta præcipitatur in turpium delectationum illecebras, sicut ligna sicca ex modico igne accenduntur; tum etiam quia delectatio appetitum non satiat, sed gustata sitim sui magis inducit, unde ad virtutis officium pertinet, ut homines a delectationibus superfluis abstineant. Sic enim superfluitate vitata facilius ad medium virtutis pervenietur. Consequenter etiam deliciis superflue dediti mollescent animo, et ad ardua quæque attentanda, nec non ad tolerandos labores et pericula abhorrenda pusillanimes fiunt, unde et ad bellicum usum deliciæ plurimum nocent, quia ut Vegetius dicit in libro *Dere militari*: « Minus timet mortem, qui minus deliciarum se novit habuisse in vita. » Demum deliciis resoluti plerumque pigrescent, et intermissis necessariis studiis et negotiis debitis, solis deliciis adhibent curam, in quas quæ prius ab aliis fuerant congregata, profusi dispergunt: unde ad paupertatem deducti, dum consuetis deliciis carere non possunt, se furtis et rapinis exponunt, ut habeant unde possint suas voluptates

explere. Est igitur nocivum civitati, vel ex loci dispositione, vel ex quibuscumque aliis rebus, deliciis superfluis abundare.

Opportunum est igitur in conversatione humana modicum delectationis, quasi pro condimento habere, ut animus hominum recreetur; quia ut Seneca dicit *De tranquillitate animi, ad Serenum*: « Danda est animis remissio. » Meliores enim aptioresque requieti resurgunt, quasi prosit animo temperate deliciis uti, ut sal in ciborum coctura pro ipsorum suavitate, quod superflue immissum illos corrumpit. Amplius autem, si id quod est ad finem, ut finis quæritur, tollitur et destruitur ordo naturæ. Sicut si faber quærit martellum propter se ipsum, aut carpentarius serram, sive medicus medicinam, quæ ordinantur ad suos debitos fines. Finis autem quem rex in civitate sui regiminis debet intendere, est vivere secundum virtutem; cæteris autem quilibet uti debet, sicut his quæ sunt ad finem, et quantum est necessarium in prosequendo finem. Hoc autem non contingit in his qui superflue delectationibus innituntur, quia tales delectationes non ordinantur ad finem jam dictum, imo quæri videntur ut finis; quo quidem modo videbantur velle uti illi impii qui in lib. Sap. II, 6, dicuntur non recte cogitantes, ut dicta Scriptura testatur: *Venite, fruamur bonis quæ sunt*, quod ad finem pertinet, et *utamur creatura, tanquam in juventute celeriter*, et cætera quæ ibidem sequuntur. In quibus immoderatus usus delectabilium corporis, ut juvenilis ætatis ostenditur, et digne a Scriptura reprehenditur. Hinc est quod Aristoteles in *Ethic.* usum delectabilium corporis usui ciborum assimilat, qui amplius minusve sumpti sanitatem corrumpunt; qui autem commensurati sunt, et salvant, et augment. Ita de virtute contingit, circa amœnitates et delicias hominum.

## CAPUT V.

*Quod necessarium est regi et cuicumque domino abundare divitiis temporalibus, quæ naturales vocantur, et ponitur causa.*

His igitur sic deductis, quæ ad substantiale esso civilitatis, sive politiæ, seu regalis regiminis requiruntur, ad quorum institutionem et providentiam rex principaliter debet intendere, agendum est de quibusdam quæ ad regem pertinent in relatione ad subditos, unde et suum regimen quietius gubernetur. Et quam-



vis supra aequaliter sit tactum in genere, nunc in specie est tractandum ad maiorem declarationem eorum quæ sunt agenda per principem. Primum quidem ut in singulis partibus sui regiminis abundet in divitiis naturalibus, quas sic vocat Aristoteles in I suæ *Polit.* vel quia naturalia sunt, seu quia homo ipsis naturaliter indiget, ut sunt vineta, nemora, sylvæ, vivaria diversorum animalium et avium genera. de quibus Paladius Palatinus, comes Valentiano Imperatori, ad præfata exhortans, luculentissimo stylo, ac diffusius documentum tradidit. Hinc etiam Salomon (Eccl. II, 4) rex volens ostendere magnificentiam sui regiminis: *Ædificavi, inquit, mihi domos, plantavi vineas, feci hortos et pomaria, et consevi ea cuncti generis arboribus, extruxi mihi piscinas ad irrigandum sylvam lignorum germinantium.*

Cujus quidem triplex ratio sumi potest. Una sumitur ex parte usus ipsius rei, qui quidem delectabilior esse videtur in re propria quam aliena, eo quod magis unita. « Unio enim est amoris proprietas, » ut tradit Dionysius. Ad amorem autem sequitur delectatio. Cum enim ad est quod diligitur, etiam delectationem secum affert. Amplius autem ipsa diligentia operis exercitia circa prædicta, in qua quidem homo sibi congaudet, quanto est opus difficilius. « Magis enim amamus cum non est facile quod sumitur, » ut Philosophus dicit. Ex qua ratione et filios diligimus, et quamlibet nostram facturam secundum mensuram operis. Adhibendo igitur sollicitudinem circa proprias divitias naturales jam dictas, gratiores jam fiunt quam alienæ; etsi gratiores, delectabiliores ipsas dicemus.

Secunda ratio sumitur ex parte officialium regis. Si enim ipsos oporteat recurrere ad convivancos pro necessariis vitæ sui domini, interdum scandala generantur in subditis vel ex rerum commercio, in quo lædit avaritia, quæ eumentem vel vendentem concomitatur, vel fraus conturbat. unde in Prov. XX, 44. dicitur: *Malum est, dicit omnis emptor, et cum recesserit, tum gloriabitur,* quasi fraude vendentem prævenerit, et in Eccl. monemur cavere a corruptione emptionis et negotiatorum, quasi hoc sit proprium eorum in mercando. Amplius autem ex commercio contrahitur familiaritas ad feminas, per quod vel ex incauta locutione in alterutrum, aut aspectu, aut gestu, causatur zelotypia inter cives, et inde contra regimen provocantur.

Sed etiam tertia ratio hoc idem confirmat quod accipimus ex parte rerum venalium. Victualia enim quæ venduntur, ut in plu-

ribus non carent sophismate, et ideo non sunt tantæ efficaciam sicut propria ad nutriendum : unde idem Salomon in Prov. v, 15 : *Bibe, inquit, aquam de cisterna tua*, in hoc comprehendens omne nutrimentum, sed præcipue potum, quia facilius potest sophisticari, et ipsum minus a sua natura et puritate remotum, citius de ipsius malitia indicat. Rursus propria victualia sunt majoris securitatis in sumendo, quia possunt facilius ab extraneo venenari, vel esse nociva, quam si in proprio horreo vel cellario reponantur. Unde et propheta Isai. cap. vi, 33, in exaltatione retributionis viri justii. *Panis, inquit, datus est ei, et aquæ ejus fideliores sunt*, quasi propria cibaria et potabilia securiora sunt ad sumendum.

## CAPUT VI.

*Quod expedit regi habere alias divitias naturales, ut sunt armenta et greges, sine quibus domini bene regere terram non possunt.*

Non solum autem prædicta ad naturales divitias pertinent, sed et diversa genera animantium ex eadem ratione et causa, ut in præcedentibus est ostensum. In quibus primo patri tanquam prædominanti toti humanæ naturæ, datum est privilegium regendi et dominandi, ut in Genesi, i, 28, scribitur : *Crescite, inquit Dominus, et multiplicamini, et replete terram, et dominamini piscibus maris, et volatilibus cæli, et cunctis animantibus quæ moventur super terram*. Unde ad regiam majestatem pertinet his omnibus uti et abundare, et quanto plus in his dominatur, tanto plus primi domini principatum habet similiorẽ, cum omnia sint ad usum hominis deputata in creationis primordio. Propter quod Philosophus dicit in I *Polit.* quod « venatio animalium sylvestrium naturaliter est justa, quia per eam homo sibi vendicat quod suum est; » et de piscatione et aucupatione similiter dici potest, unde et natura aves rapaces providit, et canes ad hujusmodi officium exercendum. Quia vero in piscibus non aptitudo loci ad talia ministeria, loco canum et avium homo retia adinvenit. Ad supplementum igitur et decorem regni, rex indiget supradictis, quibusdam quidem ad usum et esum, ut sunt pisces et aves, armenta boum, et greges ovium, quibus Salomon abundavit, ut scribitur in Eccl. et in III lib. Reg. ad sui magnificentiam ostentandam. Aliis autem animalibus rex indiget ad ministerium, ut sunt equi

et muli, asini et cameli ad diversa ministeria deputati, secundum varias consuetudines regionum. Horum igitur omnium rex copiam habere debet, quantum eidem est possibile, sive de animantibus deputatis ad esum, sive ad ministerium, et propter causam jam dictam de aliis divitiis naturalibus; quia res propriæ delectabiliores sunt, ut superius est ostensum, et tanto plus, quanto plus habent de ratione vitæ, unde magis accedunt ad divinam assimilationem, quæ est major causa amoris.

Adhuc aliæ sunt causæ in prædictis, propter quas expedit regi ipsis abundare ut propriis. Primo autem ad hoc movet natura quæ delectatur ex suo opere, dum considerat in eis novum continue modum procedenti in suis actibus, sive in vivendo, sive in generando, sive in parturiendo, ex quibus consurgit in dominis admiratio, et ex admiratione delectatio. Quod autem nutritiva sit causa dilectionis et per consequens delectationis, apparet in Exod. in filia Pharaonis, quæ Moysen nutrire fecit, et postea ibidem subjungitur, quod post nutritionem ipsum sibi adoptavit in filium. Qua ratione dicit Dominus in Oseæ, xi, 3 : *Ego quasi nutritus Ephraim*, in hoc insinuans suum affectum ad populum.

Amplius autem et ipsorum venatura sive sylvestrium animalium, sive aliorum, pro quibus se principes et reges gymnasis exponunt, et filios suos submittunt, valet ad robur acquirendum corporis, et conservandum sanitatem, et cordis vigorandam virtutem, si temperate utantur, ut Philosophus tradit in *Ethic.* et hoc cum in pace quiescunt ab hostibus, ut solent reges Franciæ et Angliæ talibus uti, et ut de Germanis in gestis Francorum scribit Ammonius.

Rursus equitatura ad hoc idem movetur, qua reges esse debent ornati ad decorem regni et ejusdem contra hostes defensionem, ad quod aptiores redduntur et expeditiores si propria habeant equorum armenta, ut mos est regibus ac principibus Orientis; quemadmodum et de Salomone scribitur in III Reg. iv, quod in sua florens prosperitate habebat quadraginta millia præsepia equorum curalium, et undecim millia equorum equestrium, quos custodiebant supradicti regis præfecti.

Præterea si de animantibus agatur quæ ordinantur ad esum, adhuc magis competit habere propria sive quadrupedia, sive reptilia, id est pisces, quia omnibus his homo delectabilius utitur ex hoc quod melius nutriuntur et aptiora efficiuntur ad esum, tum quia re cognita in utendo magis gaudemus, tum etiam quia secu-

rius et liberius nobis offeruntur ad esum, quod est actus magis nostræ proportionatus naturæ, ex quo et delectabilius agit.

Amplius autem, et causa communis jam dicta superius ad hoc facit, scilicet, vitatio commercii cum civibus, quod potest esse scandali adminiculum præcavendum officialibus regis.

Rursus hoc exigit magnificentia regis, ut transeuntibus in cibis et potibus uberius administretur et largius; hoc autem fit expeditius, si reges abundant gregibus et armentis.

Concluditur ergo ex prædictis, quod divitiæ naturales necessariae sunt regi, ut in singulis regionibus proprias habeat ad sui regiminis et regni munimen.

## CAPUT VII.

*Quod oportet regem abundare divitiis artificialibus, ut est aurum et argentum, et numisma ex eis conflatum.*

Sed de artificialibus divitiis, ut est aurum et argentum et alia metalla, et ex ipsis conflata numismata, necessaria sunt regi ad munimen regiminis sui. Supposito enim quod collegium sit necessarium secundum naturam ad regimen constituendum, sive politiam, et per consequens rex et quicumque dominus, qui multitudinem regat; oportet ulterius concludere de sibi connexo, videlicet thesauro, ut est aurum et argentum, et ex eis conflatum numisma, sine quo suum regimen rex congrue et opportune exercere non potest; quod quidem ostendi potest multiplici via.

Prima quidem manifestatur ex parte regis. Homo enim in commutationibus faciendis, auro vel argento, sive numismate utitur ut instrumento. Unde Philosophus dicit in *V Ethic.*, quod « numisma est quasi fidejussor futuræ necessitatis, quia continet omnia opera sicut ipsarum pretium. » Si ergo quilibet indiget, multo magis rex, quia si simpliciter ad simpliciter, et magis ad magis.

Rursus. Virtus proportionatur naturæ, et opus virtuti. Natura autem status regalis quamdam habet universalitatem, eo quod communis est populo sibi subjecto, ergo est virtus et similiter opus. Si ergo status dominorum secundum suam naturam est communicativus, ergo virtus et operatio; hoc autem esse non potest sine numismate, sicut nec faber, nec carpentarius sine propriis instrumentis.

Item. Ad idem secundum Philosophum in *IV Ethic.* : « Virtus

magnificentiae magnos sumptus respicit; » magni autem sumptus ad magnanimum pertinent, qui est rex, ut ipse Philosophus tangit ibidem. Unde in Esther, I. scribitur de Assuero, qui in Oriente dominabatur centum et viginti septem provinciis, quod in convivio quod fecit principibus sui regni, ministrabatur in cibis et potibus, prout exigebat magnificentia regis; hoc autem sine instrumento vitæ fieri non potest, quod est numisma, sive aurum vel argentum; quare idem quod prius. Concluditur ergo ex parte regis, eidem thesaurum esse necessarium, quia artificiales divitias continet.

Secunda via sumitur in comparatione ad populum, sive in genere, sive in specie, quia ad hoc debet rex abundare pecuniis, ut possit suæ domui providere in necessariis, et suorum subvenire necessitatibus subditorum. Ut enim tradit Philosophus VIII *Ethic.*: « Sic se rex habere debet ad populum, sicut pastor ad onera, et sicut pater ad filios; » sic se habuit Pharaon ad totam terram Ægypti, ut in Genesi scribitur. De publico enim ærario frumentum emit, quod ingruente fame distribuit, secundum prudentiam Joseph, ne populus fame deficeret. Salustius etiam narrat sententiam Catonis in *Catilinæ*, qualiter respublica profecit Romanis; quia ærarium publicum viguit Romæ, quo deficiente ad nihilum est redacta, ut temporibus ejusdem Catonis dicit accidisse.

Amplius autem quodlibet regnum sive civitas, sive castrum, sive quodcumque collegium a-similatur humano corpori, sicut ipse Philosophus tradit, et hoc idem in *Policrato* scribitur: unde comparatur ibidem commune ærarium regis stomacho, ut sicut in stomacho recipiuntur cibi et diffunduntur ad membra, ita et ærarium regis repletur thesauro pecuniarum, et communicatur atque diffunditur, pro necessitatibus subditorum et regni.

Rursus et in specie hoc idem contingit. Turpe est enim, et multum regali reverentiæ derogat a suis subditis mutuare pro sumptibus regis vel regni. Amplius autem ex hac subjectione mutui sustinetur a dominis ut per subditos sive quoscumque fiant super regnum exactiones indebitæ, unde status enervatur regni.

Item. Ad idem: In mutuis sæpe mutuans scandalum patitur, quia hæc est natura mutuantis ut difficile sit ei mutuum reddere. Unde sententia fertur esse Brantis unius de septem Sapientibus: « Amico a te mutuante pecuniam, et ipsum et pecuniam perdis. » Necessarium est igitur regi artificiales divitias congre-



gare ex causis jam dictis in comparatione ad populum sive in genere, sive in specie.

Tertia autem via ad hoc idem probandum accipitur in respectu ad rem, sive personam extra regis dominium constitutas: quarum quidem duo sunt genera. Unum videlicet inimicorum, contra quos oportet ærarium publicum regis esse plenum. Et primo pro sumptibus suæ familiæ; secundo pro stipendiis militum conductorum, cum contra hostes movet exercitum; tertio ad præsidia resarcienda vel constituenda, ne hostes invadant terminos sui regni. Aliud autem genus in augmentum tendit sui regni, unde et necessarius regi est thesaurus. Contingit enim interdum regiones gravari vel penuria, vel onere debitorum, aut etiam ab hostibus, et recurrunt tunc ad regni subsidium, quibus subveniendo cum instrumento vitæ quod est aurum vel argentum, vel quodcumque numisma, subjiciuntur eidem, et sic augmentatur regnum.

Liquet ergo ex dictis, regi necessarias esse artificiales divitiæ ad conservationem sui regiminis ex tribus causis jam dictis. Unde etiam in Judith scribitur, quod Holofernes princeps Nabuchodonosor, quando invasit regiones Syriæ et Ciliciæ cum exercitu magno, tulit aurum et argentum multum nimis de domo regis paratum, videlicet ad expeditionem contra suos hostes. Et hoc idem de Salomone scribitur in libro superius allegato inter actus regalis magnificentiæ (Eecl. ii, 8): *Coarervavi, inquit, mihi aurum et argentum, et substantiam regum ac provinciarum*, substantiam vocans numismatum thesauros propter tributa ab ipso exacta a patris sui David, ut patet II et III lib. Reg. Et hoc ideo, quia secundum Philosophum in *Ethic.*, humanæ vitæ sunt instrumentum, ut dictum est supra.

Nec istud contradicit divino præcepto tradito a Domino in Deut., per Moysen, quantum ad reges et principes populi. Ibi enim lex scribitur de rege, quod non habeat auri vel argenti immensa pondera. Quod quidem intelligendum est ad ostentationem, sive fastum regalem, ut de Cræso rege Indorum narrant historiæ, ex qua causa ruinam passus est, quia captus a Cyro rege Persarum, nudus in alto monte patibulo est affixus; sed ad subventionem regni omnino est necessarium propter causas jam dictas.

---

## CAPUT VIII.

*Qualiter ad regimen regni et cujuscumque dominii, necessarii sunt ministri, ubi incidenter distinguitur de duplici dominio, politico et despotico; ostendens multis rationibus quod politicum oportet esse suave.*

Non solum autem divitiis oportet regem esse munitum, sed etiam ministris. Unde et ille magnus rex Salomon in præallegato libro dicit de se ipso c. 11, 7 : *Possedi servos et ancillas et familiam multam nimis.* Quod autem possidetur, in dominio videtur esse possidentis; et ideo hoc distinguendum est circa dominium incidenter. Duplex enim principatus ab Aristotele ponitur in sua *Polit.*; quorum quilibet suos habet ministros, licet plures ponat in v. *Polit.*, ut supra est distinctum, et infra etiam declarabitur, politicus videlicet et despoticus: Politicus quidem, quando regio, sive provincia, sive civitas, sive castrum, per unum vel plures regitur secundum ipsorum statuta, ut in regionibus contingit Italiae et praecipue Romae, ut per senatores et consules pro majori parte ab urbe condita. Horum autem dominum convenit amplius quadam civilitate regere, eo quod in ipsa sit continua de civibus sive extraneis alternatio, sicut de Romanis scribitur in I Machab. viii, ubi dicitur quod per singulos annos committunt uni homini magistratum suum dominari universae terrae suae. Unde duplex est in tali dominio ratio, quare subditi non rigile possint corrigi, ut in regali dominio.

Una sumitur ex parte regentis, quia temporaneum est ejus regimen. Ex hoc enim diminuitur ejus sollicitudo in sibi subditis, dum considerat suum tam brevi tempore dominium terminari. Propter quod et judices populi Israel, qui politice judicabant, moderatiores fuerunt in judicando, quam reges sequentes. Unde Samuel qui dictum populum certis judicavit temporibus, sit ait ad ipsos, volens ostendere suum regimen fuisse politicum, et non regale quod elegerant. I Reg. xvii, 3 : *Loquimini, inquit, de me coram Domino et Christo ejus, utrum bovem cujusquam tulerim, aut asinum, si praecipuum calumniatus sum, si oppressi aliquem, si de manu alicujus manus accepi;* quod quidem qui regale dominium habent, non faciunt, ut infra patebit, et in I lib. Reg, dictus Propheta ostendit. Amplius autem modus regendi in partibus ubi politicum est dominium, mercenarius est; mercede enim domini

conducuntur. Ubi autem merces pro fine præstigitur, non tantum intenditur regimini subditorum, et sic per consequens temperatur correctionis rigor. Unde et Dominus in Joan. x, 42, dicit de talibus : *Mercenarius autem et qui non est pastor, cui non est cura de ovibus*, quia scilicet ad tempus præponitur, *vidit lupum et fugit, Mercenarius autem fugit, quia mercenarius est*, quasi ipsa merces sit sibi finis regiminis, et subditos sibi postponat, propter quod et antiqui romani duces, ut scribit Maximus Valerius, curam gerebant reipublicæ sumptibus propriis, ut M. Curius et Fabricius, et multi alii : unde reddebantur ad curam politiæ audaciores et magis solliciti, quasi tota in hoc esset eorum intentio et major affectus, et in talibus verificatur Catonis sententia quam Salustius refert in *Catilin.* Unde respublica ex parva effecta est magna, quia in illis domi fuit industria, foris justum imperium, animus in consulendo liber, neque delicto, neque libidini obnoxius.

Secunda autem ratio unde dominium politicum oportet esse moderatum, ac cum moderatione exercitum sumitur ex parte subditorum, quia talis est eorum dispositio secundum naturam proportionata tali regimini. Probat enim Ptolemæus in *Quadripart.*, regiones hominum esse distinctas secundum constellationes diversas, quantum ad morum regimen, circumscripto semper secundum ipsum super stellarum dominium imperio voluntatis. Unde regiones Romanorum sub Marte ponuntur ab ipso, et ideo minus subijcibiles. Propter quod ex eadem causa præfata gens esse ponitur insueta pati cum suis terminis, et subdi nescia, nisi cum non possit resistere, et quia impatiens alicui arbitrii et per consequens superioris invida. Inter Romanos præsides, ut in I Machab. viii scribitur, nemo portabat diadema, nec induebatur purpura, et ulterius subditur effectus istius humilitatis, quia non est invidia, nec zelus inter eos. Quadam igitur placabilitate animi; ut natura requirit subditorum illius regionis, et incessu humili rempublicam gubernabant, quia ut tradit Tullius in *Philippic.* : « Nullum majus armatorum præsidium charitate et benevolentia civium, qua oportet principantem esse munitum, non armis. » Et hanc etiam sententiam refert Salustius de Catone, quantum ad antiquos Patres Romanos. Rursus ad idem, confidentia subditorum, sive de exoneratione domini regentium, sive dominandi in suo tempore congruo reddit ipsos ad libertatem audaces, ne colla submittant regentibus, unde oportet politicum regimen esse suave.

Amplius autem est certus modus regendi, quia secundum formam legum sive communium, sive municipalium, cui rector astringitur, propter quam causam et prudentia principis, quia non est libera, tollitur et minus imitatur divinam. Et quamvis leges a jure naturæ trahant originem, ut Tullius probat in *Tract. de leg.*, et jus naturæ a jure divino, ut testatur David propheta Psalm. iv, 7: *Signatum est, inquit, lumen vultus tui super nos Domine*, deficient tamen in particularibus actibus, quibus omnibus legislator providere non potuit ex ignorantia subditorum futurorum. Et inde sequitur in regimine politico diminutio, quia legibus solum rector politicus judicat populum, quod per regale dominium suppletur, dum non legibus obligatus per eam censeat, quæ est in pectore principis, propter quod divinam magis sequitur providentiam, cui est cura de omnibus, ut in libro Sapientiæ dicitur.

Patet igitur, qualis est principatus politicus et modus ejus regendi. Nunc videndum est de principatu despotico.

## CAPUT IX.

*De principatu despotico, quis est, et qualiter ad regalem reducit, ubi incidenter comparat politicum ad despoticum secundum diversas regiones et tempora.*

Est autem hic advertendum, quod principatus despoticus dicitur, qui est domini ad servum, quod quidem nomen græcum est. Unde quidam domini illius provinciæ adhuc hodie despoti vocantur, quem principatum ad regalem possumus reducere, ut ex sacra liquet Scriptura.

Sed tunc est quæstio, quia Philosophus in I *Polit.*, dividit regale contra despoticum. Hoc autem in sequenti libro declarabitur, quia ibidem occurrit definienda materia, sed nunc sufficiat per divinam Scripturam probare quod dicitur. Traduntur enim leges regales per Samuelem prophetam Israelitico populo, quæ servitutem important. Cum enim petivissent regem a Samuele jam ætate defecto, et filiis suis non juste dominantibus, modo politico, ut judices alii dicti populi fecerant, consulto Domino respondit, I Reg. viii, 7: *Audi, inquit, vocem populi in his quæ loquuntur. Veruntamen contestare eos et prædic eis jus regis. Filios vestros tollet, et ponet in curribus suis, facietque sibi currus et equites, et præcursores quadrigarum suarum, et constituet aratores agrorum suorum, et messorum segetum, ac fabros armorum suorum; filias*

*quoque vestras faciet sibi focarias, unguentarias ac panificas*, et sic de aliis conditionibus ad servitutem pertinentibus, quæ in I lib. Reg. traduntur, per hoc quasi volens ostendere quod regimen politicum, quod erat judicum et suum fuerat, fructuosius erat populo, cujus tamen superius contrarium est ostensum.

Ad cujus dubii declarationem sciendum est quod ex duplici parte regimen politicum regali præponitur. Primo quidem, si referamus dominium ad statum integrum humanæ naturæ, qui status innocentiae appellatur, in quo non fuisset regale regimen, sed politicum, eo quod tunc non fuisset dominium, quod servitutem haberet, sed præeminentiam et subjectionem in disponendo et gubernando multitudinem secundum merita cujuscumque ut sic vel in influendo vel in recipiendo influentiam quilibet esset dispositus, secundum congruentiam suæ naturæ. Unde apud sapientes et homines virtuosos, ut fuerunt antiqui Romani, secundum imitationem talis naturæ regimen politicum melius fuit. Sed quia *perversi difficile corriguntur, et stultorum infinitus est numerus*, ut dicitur in Eccles. 1, 45, in natura corrupta regimen regale est fructuosius; quia oportet ipsam naturam humanam sic dispositam, quasi ad sui fluxum limitibus refrænare, hoc autem facit regale fastigium. Unde scriptum est in Prov. xx, 8 : *Rex qui sedet in solio judicii, dissipat omne malum intuitu suo*. Virga ergo disciplinæ, quam quilibet timet, et rigor justitiæ sunt necessaria in gubernatione mundi, quia per ea populus et indocta multitudo melius regitur. Unde Apostolus ad Rom. xiii, 4, dicit, loquens de rectoribus mundi, quod *non sine causa gladium portat, vindex in iram ei qui male agit*. Et Aristoteles dicit in *Ethic.*, quod « pœnæ in legibus institutæ sunt medicinæ quædam. » Ergo quantum ad hoc excellit regale dominium.

Amplius autem et situs terræ secundum stellarum aspectum regionem disponit, ut dictum est supra : unde videmus quasdam provincias aptas ad servitutem, quasdam autem ad libertatem. Propter quod Julius Celsus et Amonius qui describunt gesta Francorum et Germanorum, eos mores et actus attribunt eisdem in quibus etiam nunc perseverant. Romani autem cives aliquo tempore vixerunt sub regibus, a Romulo videlicet usque ad Tarquinium superbum, cujus cursus ann. 264 fuit, ut historiæ tradunt. Sic et Athenienses post mortem Codri regis sub magistratibus vixerunt, quia sub eodem climate constituti. Considerantes enim quod dicta regio magis apta foret ex causis jam dictis ad



politicum regimen, sic ipsam rexerunt usque ad tempora Julii Cæsaris sub consulibus, dictatoribus et tribunis, quod fuit quadringentorum quadraginta quatuor annorum. In quo quidem tempore, ut dictum est supra, tali regimine multum profecit respublica. Patet igitur qua consideratione politiam regno, et regale dominium politiæ præponimus.

## CAPUT X.

*Habita distinctione domini, hic distinguitur de ministris, secundum differentiam dominorum, et quædam genera ministrorum ostendit omnibus dominis communia. Postea probat servitutem in quibusdam esse naturalem.*

His igitur sic deductis, vivendum est de ministris, qui ad regiminis sunt complementum; quia sine eis quodcumque dominium transire non potest, ut per eos secundum gradum personarum exerceantur officia, distribuantur opera et administrentur necessaria, sive in regno, sive in quacumque republica, et secundum merita cujuscumque in ea contenti. Unde et primus dux in Israelitico populo Moyses a Jethro cognato suo merito redarguitur, ut patet in Exod. xviii, 47, quia ipse solus satisfaciebat populo suo sine ministris: *Stulto, inquit, labore consumeris tu et populus iste qui tecum est, et ultra vires tuas est, nec poteris sustinere. Provide, inquit, viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios ac denarios, qui judicent populum.* Hoc idem et de Romanis invenitur, quia cum regum regimen cessasset ab urbe; Brutus factus consul, parum in consulatu solus urbem rexit; sed moventibus bellum Sabinis eidem per senatum adjunctus est dictator, qui dignitate consules præibat, quorum primus Lamius vocatus est. Hoc etiam tempore adjunctus est magister equitum, qui dictaturæ obsequeretur, quorum primus Spurius Cassius. Post hæc quasi circa idem tempus instituti sunt tribuni, qui in favorem populi essent; quod pro tanto sit dictum, ad ostendendum quod regimen cujuscumque collegii, sive provinciae, sive civitatis vel castri, sine ministerio diversorum officialium bene regi non potest.

Sed circa hoc distinguendum de eis videtur secundum diversitatem regiminis; quia oportet ministros dominis cujuscumque regiminis esse conformes sicut membra capiti: unde regimen

politieum ministros requirit, secundum qualitatem politiæ. Propter quod hodie in Italia omnes sunt mercenarii, sicut et domini, et ideo agunt sicut mercede conducti non ad utilitatem subditorum, sed ad lucrum suum, præstituentes in mercede finem. Quando vero gratis ministrabant, ut antiqui Romani, tunc eorum sollicitudo fgebatur ad rempublicam sicut ad finem, et inde proficiebant, sicut Maximus Valerius narrat de Camillo, qui precatus est, quod si alicui deorum felicitas Romanorum nimia videretur, ejus invidia suo et non reipublicæ incommodo satiaretur.

Sed regalis regiminis alii sunt ministri perpetuis officiis deputati ad ministrandum regi pro suo suique populi fructu, ut sunt comites, barones, et milites simplices, feudatarii, qui ex suo feudo et ipsi et sui successores ad regni gubernacula sunt obligati perpetuo. Unde patet et ministros esse necessarios cuicumque dominio, et secundum ipsius dominantis conditionem ministros debere constitui. Propter quod et in Eccles. II, dicitur : *Secundum judicem populi, sic et ministri ejus; et qualis rector est civitatis, tales et inhabitantes in ea.*

Distinguuntur autem et alia quatuor genera ministrorum a Philosopho in *Politica*, qui haberi possunt regimini magis conjuncti. Quidam enim sunt, quos habet civilitas, sive regimen omnino necessarios ad vilia officia exercenda dominorum, de quibus natura providit ut sint gradus in hominibus, sicut et in aliis rebus; videmus enim in elementis esse infimum et supremum; videmus etiam in mixto semper esse aliquod prædominans elementum. In plantis etiam quædam deputata sunt ad humanum cibum, quædam ad finem, et eodem modo in animalibus; sed et in homine inter membra corporis similiter erit. Hoc idem consideramus in relatione corporis ad animam, et in ipsis etiam potentiis animæ in alterutrum comparatis; quia quædam ordinatæ sunt ad imperandum et movendum, ut intellectus et voluntas, quædam ad serviendum eisdem secundum gradum ipsarum, ita inter homines erit et inde probatur esse aliquos omnino servos secundum naturam. Amplius autem contingit aliquos deficere a ratione propter defectum naturæ: tales autem oportet ad opus inducere per modum servile, quia ratione uti non possunt, et hoc justum naturale vocatur, hæc autem omnia Philosophus tangit in I *Polit.*

Sunt autem et alii ministri ad idem deputati officium alia ratione, ut in bello devicti; quod lex humana non sine ratione sic statuit ad acuendum bellatores pro republica fortiter pugnandum,

ut videlicet victi subjiciantur victoribus jure quodam, quod Philosophus in prædicto loco *justum legale* appellat. Unde isti quamvis vigeant ratione, ad statum tamen rediguntur servorum quadam militari lege ad acuendum corda bellantium, et hunc modum observaverunt Romani. Unde tradunt historiæ, Titum Livium tantæ eloquentiæ virum a Romanis captum, in servitutem redactum, sed propter suam probitatem a Livio nobilissimo Romano, sub cujus ditione traditus erat inanimatus, ab ipso cognomen accipiens, Titus Livius est vocatus, quem libertati tradidit pro filiis instituendis liberalibus artibus, cui ante non licuisset secundum principum instituta; hoc etiam et lex divina præcepit, ut in Deut. patet.

Sunt autem et alia duo genera ministrorum in familia assistentium, videlicet vel mercede conductorum, seu servientium quadam benevolentia et amore ad sui honoris cumulum, vel virtutis profectum, ut sunt ministrantes principi in domestica domo, sive de re militari sive aucupii, sive venationis, sive in aliis rebus familiaribus domus, de quibus non est modo dicendum per singula, et pro quibus quis captat vel amicitiam, vel gratiam dominorum, vel mercedem reportat, vel virtutis laudem acquirit; unde in Prov. xiv, 15, dicitur, quod *acceptus est regni minister intelligens*. Et in Eccles. xxxiii, 31 : *Si est tibi servus fidelis, sit tibi sicut anima tua*.

Concludendum est igitur, quod ad complementum regni et fulcimentum regiminis, quæ dicta sunt supra de divitiis et ministris, princeps debet esse munitus; propter quod Philosophus dicit in VIII *Ethic.* quod non est rex qui per se non est sufficiens, et omnibus bonis superexcellens, quibus omnibus superabundavit rex Salomon, ut patet in III lib. Reg. x, 7, sed præcipue in ornatu et ordine ministrorum, de quo admirata regina Saba : *Major est, inquit, sapientia tua quam rumor quem audiavi. Beati viri tui, hi qui astant coram te semper et audiunt sapientiam tuam.*

## CAPUT XI.

*Quod necessarium est regi et quilibet domino in sua jurisdictione munitiones habere fortissimas, et rationes quare ibi multæ ponuntur.*

Post hæc autem robur domini, sive regalis, sive politici, necessariæ sunt munitiones, ad quas se conferant domestici regis, vel ipse rex, cujus rei documentum accipimus a rege David, qui

postquam cepit Hierusalem, accepit montem Sion pro suo munimine, ibique arcem ædificavit, ubi domatum fistulæ ducebantur usque ad Mello, ipsamque arcem suam vocavit civitatem. Hoc autem ubique reges observant. quod in singulis civitatibus et castris speciale habent præsidium, sive arcem, ubi degit regis familia et officiales ejusdem; cujus quidem rei multæ sunt causæ.

Una sumitur ex parte principum, quia expedit eis esse in loco tuto, ut in regendo, corrigendo et gubernando sint magis securi, et in exequendo justitiam efficiantur audaces. Unde et Romani consules et senatores tutiorem elegerunt locum, videlicet Capitolium, de quo narrant historiæ, quod tota occupata ab hostibus urbe Roma, in ipso permanserunt illæsi. Amplius autem et regis suæque familiæ major honestas hoc exigit, ne vel earum commercio cum subditis vilificetur in conspectu populi ipsorum majestas, vel ex incauto aspectu, ubi maxima requiritur pudicitia, sicut senes populi Trojani se habebant ad Helenam, ut Philosophus dicit in *Ethic.* populus regis indignationem incurrat, vel ipse et sui se de honestandi in subditis occasionem assumant; in quem casum lapsus est rex David circa uxorem Uriæ scutiferi Joab, quam lavantem vidit de solario domus regis, ut scribitur in II libro Regum.

Secunda ratio sumitur ex parte populi, qui magis sensibilibus movetur, quam ratione ducatur. Cum enim vident magnificos sumptus regum in munitionibus, facilius ex admiratione inclinantur ad obedientiam et ad suis parendum mandatis, ut Philosophus dicit in VI *Polit.* Amplius autem minorem causam habent rebellandi, seu subjiendi se hostibus, dum nimium infestantur. Cum enim ministros reges munitionibus habent præsentis, sollicitantur audacius ad defensionem sui. Sic et Judas Machabæus fecit de arce Sion, quam devictam cinxit muris fortissimis et turribus altis pro defensione patriæ contra hostes, ut scribitur in I Machab. Et similiter in Bethsuram munitiones fortissimas extruxit contra faciem Idumææ. Rursus, ad idem necessariae sunt munitiones principibus pro conservandis divitiis, quibus abundare debent, ut dictum est supra, et ut eidem possint cum sua familia liberius uti, unde et ministri fiant ad præparandum necessaria promptiores, quod est delectabilius ac honorificentius etiam in domestica domo. Hoc enim est proprium in humanis actibus, quod ex ordine debito causant speciem sive pulchritudinem tanquam in re proportionata et commensurata in suis partibus: unde consequitur in no-

his spiritualis lætitia, quæ ex se quasi extasim facit, quam passa videtur regina Saba in aspectu ordinis ministrorum curiæ Salomonis, ut superius est ostensum.

## CAPUT XII.

*Quod ad bonum regimen regni, sive cujuscumque domini, pertinet stratas sive quascumque vias in regione vel provincia habere securas et liberas.*

Est et aliud necessarium regi ad bonum regimen regni, ad quod ordinantur ipsæ munitiones, ut videlicet stratas faciant securas et aptas ad transeundum sive pro advenis, sive pro indigenis vel regalibus suis. Viæ enim communes sunt omnibus quodam jure naturæ et legibus gentium, propter quod prohibentur a nemine occupari, nec ulla præscriptione, ne quocumque temporum cursu jus de eisdem posset alicui acquiri. Unde in lib. Num. via publica via regia nominatur ad significandum ejus civitatem. Ubi Augustinus in Glossa dictum verbum exponit, quia pro tanto sic appellatur, quia debet esse libera cuilibet transeunti innoxio, ratione humanæ societatis. Propter quod et ibidem scribitur, quod Amorrhæis contradicentibus ne filii Israel transirent per eos, cum sola via regia gradi permitterent, hoc est sine lesione aliqua regionis, Dominus mandavit ipsos deleri. Ut autem stratiæ in sua communitate sint liberæ, et transeuntibus forent securæ, jura principibus permittunt pedagia. Unde et eis servantibus quæ viatoribus sunt prædicta, officiales principum ipsa merito possunt exigere, et proficiscentes debite obligantur persolvere. Amplius autem et viarum securitas in regimine regni principibus et fructuosa, quia illuc magis confluant mercatores cum mercibus, unde et regnum in divitis crescit; qua ratione in urbe aucta fuit respublica propter vias, circa quas sollicitabantur expeditas habere, et stratiæ vocabantur Romanæ, ut homines magis redderentur securi ad deferendum merces ac sub simulatione callida sub nominibus librarii permutatis, ut latrones ignorarent tempus, sicut computistæ scribunt, cum in urbe celebrarentur nundinæ, sic eos decipiebant. Quædam etiam extra urbem institutæ fuerunt per Romanos principes, eorumque sunt intitulatæ nominibus, ut ex hoc majorem obtinerint firmitatem, et loca tutiora advenientibus redderentur, ut forum Julii, quod in continuis multarum provinciarum et diversis regionibus adhuc nomen remansit. Amplius autem et per



diversos consules ac senatores Romanos stratæ institutæ extendentes se ad diversas provincias, quorum titulis authenticari viderentur ad liberiores ac securiores accessum ad urbem, vel ad ipsorum memoriam clariorem, ut via Aurelia ab Aurelio principe, via Appia ab Appio senatore, quarum prima tendebat versus Reatem, ubi historiæ provinciam Aureliam ponunt, secunda vero in Campaniam suam habebat progressum, ac sic de singulis aliis sive consulibus, sive senatoribus, ut Flaminio, vel Æmilio, a quibus stratæ vel provinciæ sunt nominatæ propter causam jam dictam. Rursus et divinus cultus in hoc augetur propterea quod promptiores sunt homines ad reverentiam divinam, cum liber est aditus viarum ad indulgentiam, sive ad additum sancti. Unde et præcipuum motivum Romanorum fuit stratas faciendi securas, divinus videlicet idolorum cultus, pro quo multum zelabat respublica, ut Maximus Valerius scribit in principio libri sui.

Sacra etiam Scriptura in Esdra refert reverentiam templi impeditam fuisse propter hostes in circuitu, propter quod tardata fuit ædificatio templi. Juxta quod Domino dicitur in Joan. II, 20 : *Quadraginta et sex annis ædificatum est templum hoc, et tu in triduo reædificabis illud?*

### CAPUT XIII.

*Qualiter in quolibet regno et quocumque dominio necessarium est numisma proprium, et quot bona ex hoc sequuntur, et quæ incommoda si non habeatur.*

His igitur expletis, agendum est de numismate, in cujus usu vita hominis regulatur, et sic per consequens omne dominium, sed præcipue regnum propter varios proventus quos ex numismate percipit. Unde et Dominus quærens a Pharisæis simulatorie tentantibus ipsum : *Cujus est, inquit, imago hæc et superscriptio?* eumque respondissent : *Cæsaris*, sententiam quæsi super ipsos retorsit, dicens . *Reddite ergo quæ sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo*, quasi ipsum numisma sit causa, ut in pluribus tributa solvendi. De materia autem numismatis, et qualiter sit regi necessarium talibus abundare, supra satis est pertractatum. Sed nunc ipsum accipiamus, prout est mensura quædam, per quam superabundantia et defectus reducuntur ad medium, ut Philosophus in *V Ethic.* dicit. Ad hoc enim inventum est numisma, ut solvantur lites in commerciis, et sit mensura in commutationibus. Et licet multa sint genera com-

mutationum, ut ex Philosopho habemus I *Polit.*, ista tamen expeditior est inter omnes, propter quod inventum dicitur esse numisma. Unde et politia Lycurgi, qui Parthis et Lydis primo leges tradidit, in quibus numisma prohibebat et solam commutationem ex alterutrum mercibus permittens per Philosophum reprobatur, ut ex jam dictis apparet. Unde et ipse concludit eodem libro *Ethic.* numisma constitutum propter commutationis necessitatem, quia per ipsum expeditius sit commercium ac tollitur in commutando materia litis. Quam quidem habemus ab Abraham patre nostro, qui per multa tempora fuit ante Lycurgum et omnes Philosophos. Unde de ipso scribitur in *Gen.*, quod agrum emit pro sepultura suorum pretio quadringentorum siclorum publicæ ac probatæ monetæ.

Sed quamvis ex se numisma sit necessarium, proprium tamen in omni regimine, sed præcipue regis: cujus duæ sunt causæ. Unam accipimus ex parte regis, aliam vero ex parte populi subjecti.

Quantum in primum, numisma, sive moneta propria, ornamentum est regis et regni, et cujuslibet regiminis, quia in ea repræsentatur imago regis, ut Cæsaris, sicut dictum est supra; unde in nulla tanta potest esse claritas memoriæ ejus, eo quod nihil sic per manus hominum frequentatur quod ad regem, vel quemcumque dominum pertineat, quantum numisma.

Amplius autem in quantum moneta regula est et mensura rerum venalium, in tantum monstratur sua excellentia, ut videlicet imago ipsius sit in nummo regula hominum in ipsorum commerciis. Unde moneta dicitur, quia monet mentem, ne fraus inter homines, cum sit mensura debita, committatur, ut imago Cæsaris sit in homine quasi imago divina, sicut Augustinus exponit pertractans dictam materiam. Numisma vero dicitur quia nominibus principum effligieque designatur, ut tradit Isidorus. Per quod manifeste apparet quod ex numismate majestas dominorum relucet, et ideo civitates, sive principes, sive prælati, hoc pro sua gloria singulariter ab imperatoribus impetrant ut habeant speciale numisma.

Rursus, numisma proprium cedit in commodum principis, ut dictum est supra, quia per ipsum mensurantur tributa, et quæcumque exactiones quæ fiunt in populo, ut in lege mandabatur divina, circa oblationes videlicet, et redemptiones quascunque sacrificii loco.

Amplius autem ipsius factura propter auctoritatem principis causatur commodum regi; quia nulli alii licet sub eadem figura et superscriptione cudere, ut jura gentium mandant. In qua quidem, etsi liceat suum jus exigere in cudendo numisma, moderatus tamen debet esse princeps quicumque vel rex sive in mutando, sive in diminuendo pondus, vel metallum, quia hoc cedit in detrimentum populi, cum sit rerum mensura, sicut supra dictum est: unde tantum est mutare monetam sive numisma, quantum stateram sive quodcumque pondus.

Hoc autem quomodo Deo displiceat, in Prov. xx, 10, scribitur: *Pondus, inquit, et pondus, statera et statera utrumque abominabilis est apud Deum*; de quo et graviter rex Aragonum reprehenditur ab Innocente Papa, quia numisma mutaverat diminuendo in populi detrimentum. Propter quod et filium obligantem se per juramentum dictam servare monetam, a dicto absolvit juramento, eidem mandans ut ipsam ad pristinum statum reformaret. Jura etiam in numismatibus favent mutuis et pactionibus quibuscumque. Mandat enim solvi mutua, et pacta servari juxta illius temporis numisma in omni mensura qualitatibus et quantitatis. Concluditur ergo qualiter unicuique regi numisma proprium. Sed etiam ex parte populi, adhuc numisma regis proprium est necessarium, ut etiam ex jam dictis apparet.

Primo, quia expeditior est in commutationibus mensura: rursus, quia certior inter populares est. Multi enim sunt qui alias monetæ ignorant et de facili possunt simplices præveniri fraude, quod est contra formam regalis regiminis, circa quod Romani principes providerunt. Unde tradunt historiæ quod tempore Domini nostri Jesu Christi in signum subjectionis Romanorum unum erat numisma in toto orbe terrarum, in quo erat Cæsaris imago, quam statim cognoverunt Pharisei sciscitati a Domino Jesu Christo ad discooperiendum eorum fraudem, et istud numisma decem usuales valeat denarios, quod solvebat quilibet tolenariis prædictorum principum, sive eorum gerentibus vicem in provinciis vel civitatibus seu castris.

Rursus proprium numisma fructuosius est. Cum enim extraneæ monetæ communicantur in permutationibus, oportet recurrere ad artem campsoriam, cum talia numismata non tantum valeant in regionibus extraneis, quantum in propriis; et hoc sine damno esse non potest. Et præcipue accidit in partibus Theutoniæ et regionibus circumstantibus, propter quod coguntur, cum de loco

ad locum transeunt, massam auri vel argenti secum deferre et quantum commutationibus rerum venalium indigent, tantum vendunt. Unde Philosophus in libro IV *Polit.* species pecuniarum distinguens, sive artis pecuniariæ, sive numismaticam, sive campsoriam obolostaticam et cathos, primam solam dicit esse naturalem, quia ad commutationem rerum naturalium ordinantur, quia facit proprium numisma, et non aliud, ut ex jam dictis apparet. Propter hoc ipsam solam commendat aliis supradictis spretis, et de quibus infra dicitur.

Concludendum est igitur in omni regimine pro conservatione domini, et præcipue regalis, necessarium esse numisma proprium, sive ex parte populi, sive ex parte regis vel regiminis cujuscumque.

#### CAPUT XIV.

*Qualiter ad bonum regimen regni, et cujuscumque domini sive politiæ, pondera et mensuræ sunt necessariae, exemplis et rationibus persuadetur.*

Post hæc autem agendum est et de ponderibus et mensuris. quæ necessaria sunt ad domini cujuscumque regimen conservandum, sicut et numisma, quia cum eis solvuntur tributa, seu etiam quia per ipsa lites diminuuntur et in emptionibus et venditionibus fidelitas servatur, vel quia sicut et numismata vitæ sunt humanæ instrumenta, immo plus imitantur naturalem actionem, quam numisma, quia scriptum est in libro Sapientiæ XI. quod omnia disposuit Deus in numero, pondere et mensura. Si ergo omnes creaturæ his tribus limitibus terminantur, magis videtur, quod pondus et mensura a natura trahant originem, quam numisma, et ideo magis necessaria in republica sive in regno.

Amplius autem pondus et mensura, in quantum talia, semper ordinantur a mensurata et ponderata, aliter per se nihil sunt, sed numisma, quamvis sit mensura et instrumentum in permutationibus, tamen per se aliquid esse potest, puta, si conflatur, erit aliquid, videlicet aurum vel argentum; ergo semper non ordinatur ad permutationes.

Et hoc etiam habet veritatem in aliis speciebus pecuniarum, immo amplius, ut in campсорia, quæ non proprie ordinatur, ut sit mensura rerum venalium, sed magis ad permutationem numismatis. Item, in obolostatica quæ consistit circa ponderis excessum

in permutationibus, quibus inventis supra pondus in metalla resolvuntur, ut sunt ponderatores in trabuchetis et aliis ponderibus. Item, nec cauchos, id est ars furnaria, quæ magis ordinatur ad numisma, sicut ad finem, aliis permutationibus exclusis, de quibus speciebus in IV *Politicorum* agit Philosophus, et infra dicetur, et supra est tactum.

Rursus, illi actus sunt maxime necessarii in republica, sive in regno, qui ex jure naturæ procedunt, quia leges institutæ per principes, idem habent initium, alias juste leges non essent; sed talia sunt de jure naturæ, quia adæquant naturalem justitiam, sic ergo ad naturam regni sive politiæ mensuræ et pondera sunt necessaria.

Hinc est, quod primus dux Israelitici populi, videlicet Moyses, ut describit Isidorus, tradendo leges divinas, quæ primæ fuerunt, simul cum illis pondera et mensuras constituit, sive pro cibis et potibus, ut ephi et gomor et modius et sextarius, sive in terris, et pannis, quæ cubitales habent mensuras, sive in auro et argento, et numismatibus quæ sunt statera et alia pondera. Unde cum dictus Moyses in *Levitico* exhortaretur populum ad justitiam faciendam, statim subjungit regulas naturalis justitiæ, ut Origenes ibidem exponit. « Non facietis, inquit, iniquum aliquid in pondere et mensura. Statera justa, et æqua sint pondera, justus modius, æquusque sextarius. »

Refert iterum Isidorus, quod Sidon Argus Græcis mensuras dedit, ubi tunc florebat Argivorum regnum circa tempora præfati ducis Moysi. Narrant etiam historiæ Cererem mensuras agriculturæ, et frumenti Græcis Siccione tradidisse. Unde et dea frumentaria et demetria est vocata. Ex his ergo apparet, quod naturaliter oportet regem, vel quemcumque dominium ad bonum ipsorum regimen mensuras et pondera populo sibi subjecto tradere propter causas jam dictas et exemplo dictorum principum, de quibus nunc est actum.

## CAPUT XV.

*Hic sanctus doctor declarat, quod oportet regem et quemlibet dominum ad conservationem sui status adhibere sollicitudinem, ut de ærario publico provideatur pauperibus; et hoc exemplis et rationibus probat.*

Est autem et aliud quod est ad bonum regimen pertinens regni,



sive provinciæ, vel civitatis, vel cujuscumque principatus, ut videlicet de comuni ærario provideatur per principem qui præsit indigentibus pauperum, pupillorum et viduarum, ac advenis et peregrinis assistat. Si enim natura quæcumque non deficit in necessariis, ut Philosophus dicit in III. *De cælo et mundo*, multo minus et ars, quæ imitatur naturam. Inter omnes autem artes ars vivendi et regendi superior et amplior est, ut tradit Tullius *De Tusculanis quæstionibus*. Ergo reges et principes in necessariis deficere non debent indigentibus, immo potius subvenire. Præterea, reges et principes vices Dei gerunt in terris, per quos Deus mundum gubernat sicut per causas secundas. Unde et Samuel propheta spretus in Dominio, cum querelam proponeret coram Deo, responsum habuit, quod non ipsum Israeliticus populus sprevera, sed Deum, cujus videlicet vices gerebat. Et in Proverb. xviii, 15 dicitur : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt*. Sed Deo specialiter est cura pauperum, ad naturæ ipsorum defectum supplendum. Propter quod sit agit divina providentia circa indigentem, sicut pater erga filios impotentes, de quibus amplior incumbit sollicitudo propter ampliorem necessitatem. Unde et ipse Dominus sibi reputat fieri specialiter quod sit pauperi ipso attestante, qui dicit (Matth. xxv, 40) : *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis*. Ergo ad istum defectum pauperum supplendum, sicut vices Dei gerentes in terris principes et prælati sunt debitores, et sicut patres quos cogit officium esse auxiliores subditorum, ut Philosophus dicit in VIII *Ethicorum*, ipsorum cum effectu beneficii specialem debent curam habere. Talem autem sollicitudinem habuit Philippus rex Macedoniae circa Phisiam, quem, ut scribit Vegetius libro III *De re militari*, cum prius haberet offensum, audiens ipsum licet nobilem habere tres filias, et cum ipsis inopia primi, ab admonentibus de hoc, quærens, utrum melius foret partem ægram corporis abscindere, quam curare, familiariter accersivit et accepta de facultatum domesticarum pecunia instruxit, et fidiorem habuit. Amplius autem quia reges et principes communes habent actiones, et universalem diligentiam subditorum, cum non sufficiat homo solus ad proprias actiones, oportet quod in multis deficient, quia talis actio, sive actiones quæ sunt populum gubernare, judicare, ac unicuique suorum subditorum secundum merita providere, transcendit virtutem naturæ : propter quod dicitur, quod est ars artium regimen animarum. Et arduum est valde, ut qui nescit tenere moderamina

vitæ suæ, iudex fiat vitæ alienæ. Secundum quam causam Sau-  
assumpto, et uncto in regem per Samuelem Prophetam præcipi-  
tur, quod ascenderet ad cuneum Prophetarum, ut ibidem per  
elevationem mentis prophetando cum eis, circa populum guber-  
nandum ex divina influentia haberet notitiam agendorum; quod  
et factum fuit, ut patet I Regum, x. Unde impossibile est reges  
et principes non errare propter dictam causam, nisi ad illum qui  
omnia gubernat et omnium est conditor se convertant. Et propter  
hanc causam dicitur in Ecclesiastico de regibus Israelitici populi,  
quod præter David, Ezechiam et Josiam, qui fuerunt viri spiri-  
tuales, et a Deo illuminati, omnes peccaverunt Domino. Isti autem  
defectui subvenitur per eleemosynæ beneficium, unde pauperes  
sustententur; sicut per Daniele prophetam dictum est illi prin-  
cipi ethnico regi Babylonis Nabuchodonosor, qui in toto Oriente  
generalis erat monarcha (Dan. iv, 24) : *Peccata tua eleemosynis  
redime, et iniquitates tuas in misericordiis pauperum converte.*  
Sunt ergo ipsæ eleemosynæ, quas faciunt principes indigentibus,  
quasi quidam fidejussor coram Deo pro ipsis ad solvendum debita  
peccatorum, ut Philosophus dicit de numismate respectu rerum  
venalium. Et sicut numisma est mensura in permutationibus pro  
vita corporali, ita eleemosyna in vita spirituali, propter quod in  
Ecclesiastico xvii, 48 dicitur : *Eleemosyna viri quasi sacculus  
cum ipso, et gratiam hominis quasi pupillam oculi conservabit.*

Ex his igitur satis est manifestum, qualiter opportunum est re-  
gibus et cuicumque domino in ipsorum dominio, de communi æra-  
rio reipublicæ, sive regali, pauperibus providere. Hinc est quod  
in singulis provinciis, civitatibus et castris, ad talia ministeria  
exercenda sunt hospitalia instituta, sive per reges, sive per prin-  
cipes et cives ad pauperum inopiam sublevandam et non solum  
apud fideles, sed etiam infideles. Domos enim instituebant hospi-  
talitatis ad pauperum subventionem quas Jovis hospitalia nomi-  
nabant, ut patet in libro II Machabæorum, propter effectum be-  
nevolentiae et pietatis, qui eidem attribuitur planetæ, secundum  
astrologos. De Aristotele etiam tradunt historiæ, quod Alexandro  
exhortatorias litteras destinavit, quod pauperum inopiæ memor  
esset ad prosperitatem sui regiminis augmentandum.

---

## CAPUT XVI.

*Hic sanctus Doctor declarat, qualiter oportet regem et quemcumque dominantem, ad cultum divinum intendere, et quis fructus ex hoc sequatur.*

His habitis agendum est de cultu divino, ad quem reges et principes studere debent toto conatu et sollicitudine sicut ad finem debitum. Et ideo hic in hoc ultimo capitulo traditur, de quo rex ille magnificus Salomon in Ecclesiasticis, xii, 13, scribit : *Finem loquendi omnes pariter audiamus, Deum time, et mandata ejus observa : hoc est enim omnis homo.* Et quamvis iste finis omnibus sit necessarius, divinus videlicet cultus et reverentia per observantiam mandatorum, ut jam dictum est, regi tamen magis competit, et hujus rei est magis debitor propter tria quæ sunt in ipso, quia videlicet homo, et quia dominus, et quia rex.

Quia homo singulariter a Deo creatus; cæteras enim creaturas Deus dicendo fecit, cum vero hominem creavit, dixit (Genes. i, 26) : *Faciemus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Unde Apostolus in Actis Apostolorum, xvii, 28, refert verba Arati poetæ dicentis : *Ipsius enim genus Dei sumus.* Et hac ergo parte debitores sumus omnes Deo in generali ad divinam reverentiam, quod est primum præceptum primæ tabulæ; unde dicitur populo Israelitico in Deuteronomii cap. vi, 4, per Moysen, et per consequens nobis : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.* Qua si scelus sit cui debetur reverentia, et honor, in quantum ab ipso solo creati sumus, et singulari quadam prærogativa producti. Et propter hoc, habita consideratione tanti beneficii Subdit Moyses in eodem statim loco, dicens : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota fortitudine tua;* in hoc volens ostendere, quod totum Deo debeamus quod sumus. Et in recognitione ejus præceptum de decimis fuit institutum, ad quod quilibet obligatur non in quantitate numeri, sed cujuscumque rei ex dicta jam causa.

Sed quamvis quilibet ad hoc sit obligatus, plus tamen princeps etiam sicut privata persona, in quantum plus participat de nobilitate humanæ naturæ ratione sui generis unde trahit originem et inde nobilitatem, ut Philosophus probat in sua *Rhetorica*. Qua consideratione motus Cæsar Augustus, qui et Octavianus, ut historiæ tradunt, divinos honores non sustinens, qui eidem exhibe-

bantur a Romano populo propter corporis ejus pulchritudinem, et animi probitatem, suum creatorem et factorem quæsivit a Sybilla Tyburtina, quem et invenit et adoravit, prohibuitque edicto publico, ne ipsum ulterius aliquis de dicto populo adoraret, vel Deum aut Dominum vocaret. Amplius autem, in quantum Dominus, quia *non est potestas nisi a Deo*, ut Apostolus dicit ad Rom. XIII. Unde et vices Dei gerit in terris, ut dictum est supra.

Propter quod tota virtus dominii ex Deo dependet sicut ejus ministri, ubi autem est dependentia a dominio, necessaria est superioris reverentia, quia per se nihil est ut in ministris regalium curiarum contingit. Propter quod in Apocalypsi quotiescumque agitur de cœlestium spirituum ministerio, qui per seniores tanquam maturiores in actionibus, et animalia quæ potius aguntur, quam agant et vehementi irradiatione divina, et in ministerio designantur, semper de eisdem subjungitur, quod ceciderunt in facies suas, et adoraverunt Deum. Qui quidem duo actus sunt latræ, seu divini cultus. Unde et ille Nabuchodonosor monarcha in Oriente, ut scribitur in Daniele, IV, 22, quia suum dominium non recognoscebat a Deo, secundum suam imaginationem, in bestiam est translatus, et dictum est ei : *Septem tempora mutabuntur super te, donec scias quod dominetur excelsus in regno hominum, et cuicumque voluerit, det illud.*

Circa quod etiam monitus Alexander, ut historiæ tradunt, cum proposito vadens in Judæam destruendi regionem, cum appropinquant Hierusalem ei irato in albis Summus Pontifex occurrisset cum ministris templi, mansuefactus, et de equo descendens ipse eum vice Dei revertus est, et ingressus templum, maximis honoravit donis, et gentem totam pro divina reverentia libertate donavit.

Non solum autem sicut homo et dominus ad divinum obligatur cultum, sed etiam sicut et rex, quia inunguntur oleo consecrato; ut patet de regibus Israelitici populi, qui oleo sancto inungebantur manibus Prophetarum, unde et Christi Domini vocabantur propter excellentiam virtutis et gratiæ in conjunctione ad Deum, quibus præditi esse debebant; secundum quam unctionem consequentur quamdam reverentiam et delationem honoris. Propter quod etiam David, quia præcidit clamidem regis Saulis, percussit pectus suum in pœnitudinis signum, ut scribitur in libro I Reg. Rex etiam David cum lamentabiliter deplorat mortem Saulis et Jonathæ, ita querelam proponit de Allophylorum irreverentia, quod sic occiderant regem Saul, quasi non esset unctus oleo, ut in fine scribitur

**II Regum.** Cujus sanctitatis etiam argumentum assumimus ex gestis Francorum, et beati Remigii super Clodoveum regem primum Christianum inter reges Francorum et delatione olei desuper per columbam, quo rex præfatus fuit inunctus, et inunguntur posteri signis et portentis, ac variis curis apparentibus in eis ex unctione prædicta.

Amplius autem et in dicta unctione, ut Augustinus *De Civitate Dei*, figurabatur rex verus et sacerdos, juxta Daniele Prophe-  
tam, **ix** : *Cum venerit*, inquit, *Sanctus sanctorum, cessabit unctio vestra*. In quantum igitur figuram gerunt in hac unctione illius qui est *« Rex regum, et Dominus dominantium, »* ut dicitur in Apocalyp. cap. **xix** : *Qui est Christus Dominus noster*, debitores sunt reges ad ipsum imitandum, ut sit debita proportio figuræ ad figuratum, umbræ ad corpus, in quo vetus ac perfectus cultus divinus includitur.

Patet igitur quam necessarium sit cuilibet domino ut sit Deo devotus et reverens, sed præcipue regi ad conservationem sui regiminis, cujus exemplum trahimus quidem a primo urbis rege, videlicet Romulo, ut historiæ tradunt. In primordio enim sui regiminis in urbe Romana, fabricavit asyllum, quod templum pacis nominabat, multis ampliatis gratiis, pro cujus nomine et reverentia, omnem sceleratum qui ad ipsum confugeret, cujuscumque status esset, reddebat immunem. Qualem autem habuerint exitum posteri ejus qui in divino cultu fuerunt negligentes et qui fuerunt ferventes, scribit Valerius Maximus in principio libro sui.

Quid vero dicam de deicolis regibus sive veteris sive novi testamenti? Omnes enim qui ad divinam reverentiam fuerunt solliciti, feliciter suum consummaverunt cursum; qui vero e contra, infelicem consecuti sunt exitum. Tradunt etiam historiæ, quod in qualibet monarchia ab initio sæculi tria se invicem per ordinem comitata sunt, divinus cultus, sapientia scholastica et sæcularis potentia. Quæ quidem tria se invicem per ordinem consequuntur, et in rege Salomone ex suis meritis conservata sunt, quia per divinam reverentiam cum descendit in Hebron locum orationis, assumptus in regem consecutus est sapientiam, et ex utroque ulterius in regali virtute super reges sui temporis excellentiam. Cum vero a vero cultu Dei recessit, infelicem exitum habuit, ut patet in **III lib. Reg.**

Hæc igitur de pertinentibus ad regimen cujuscumque domini, sed præcipue regalis, in hoc libro in tantum sint dicta.



## LIBER TERTIUS

## CAPUT I.

*In hoc primo capitulo consideratur et probatur omne dominium esse a Deo, considerata natura entis.*

Et quia cor regis in manu Dei, quocumque voluerit inclinabit illud, ut in Prov., **xxi, 1**, scribitur quod et ille magnus monarcha in Oriente, Cyrus, videlicet rex Persarum, per publicum constitetur edictum. Post victoriam enim de Babylonia consecutam, quam usque ad solum destruxit, ac occiso Balthasar rege ibidem, sicut historiæ tradunt, sic ait, ut in principio libri Esdræ (l. **1, 2**) patet : *Hæc dicit Cyrus rex Persarum : Omnia regna mundi dedit mihi Dominus Deus cæli.* Inde manifeste apparet a Deo omne provenire dominium sicut a primo dominante : quod quidem ostendi potest triplici via, quam Philosophus tangit, quia vel in quantum ens, vel in quantum motor, vel in quantum finis.

Ratione quidem entis, quia oportet omne ens ad ens primum reducere, sicut ad principium omnis entis, et ut omne calidum ad calidum ignis, ut patet per Philosophum in **II Metaph.** Qua ergo ratione omne ens ex ente primo dependet, eadem et dominium, quia ipsum super ens fundatur, et tanto super, nobilius ens, quanto ad dominandum super homines in natura coæquales eisdem præponitur. Unde et causam habet non superbiendi, sed humane suum populum gubernandi, ut Seneca dicit in epistola ad Lucillum. Propter quod in Eccles. dicitur : **xxxii, 1** : *Rectorem te posuerunt? Noli extolli, sed esto in illis quasi unus ex illis.* Sicut ergo omne ens ab ente primo dependet, quod est prima causa, ita et omne dominium creaturæ a Deo sicut a primo dominante et primo ente.

Amplius autem omnis multitudo ab uno procedit, et per unum mensuratur, ut patet per Philosophum in **X prim. Philos.** ergo eodem modo et multitudo dominantium ab uno dominante trahit originem, quod est Deus. Sicut videmus in regalibus curiis, quod in diversis officiis multi sunt dominantes, sed omnes ex uno dependent, videlicet rege. Propter quod Philosophus in **XII prim. Philos.** dicit quod « sic se habet Deus, sive prima causa ad totum uni-

versum, sicut dux ad totum exercitum, a quo tota multitudo castrorum dependet. » Unde et ipse Moyses in Exod. xv. 43, Deum ducem populi vocat : *Dux*, inquit, *fuisti in misericordia tua populo quem redemisti*. A Deo igitur omne dominium habet initium.

Rursus ad idem : Virtus est proportionata enti cuius est virtus, et adæquatur ei, quia virtus fluit ab essentia rei, ut patet per Philosophum in I et II lib. *De cælo*. Sicut ergo se habet ens creatum ad increatum, quod est Deus, ita virtus cujuslibet entis creati ad virtutem increatam, quæ etiam est Deus, quia quidquid est in Deo, Deus est; sed omne ens creatum ab ente increato trahit originem; ergo virtus creata ab increata. Hoc autem in dominio præsupponitur, quia non est dominium ubi non est potentia sive virtus; ergo omne dominium erit ab increata virtute, et hæc est Deus, ut supra dictum est, et sic idem quod prius. Unde Apostolus dicit ad Hebr. quod *Deus portat omnia verbo virtutis suæ*. In Eccles. I, etiam scribitur quod *unus est altissimus creator omnium omnipotens, rex potens, metuendus nimis, sedens super thronum, dominans Deus*. In quibus verbis satis apparet, a quo omnis creatura habet esse, virtutem et operationem, et per consequens dominium, et multo amplius rex, ut superius est ostensum.

## CAPUT II.

*Hoc idem probat ex consideratione motus cujuslibet naturæ creatæ.*

Non solum autem ratione entis, sed ratione etiam motus probatur a Deo provenire dominium. Et primo quidem assumenda est ratio Philosophi in VIII *Phys.* : « Quia omne quod movetur, et in moventibus et motis non est abire infinitum; ergo oportet venire ad aliquod primum movens immobile, quod est Deus, sive causa prima. » Inter omnes autem homines, qui plus habent de ratione motus, sunt reges et principes, et omnes qui præsent, sive in gubernando, sive in judicando, sive in defendendo, et sic de aliis actibus qui ad curam regiminis pertinent. Unde Seneca de consolatione fratris ad Polibium, sic loquitur de Cæsare exhortans eum ad contemptum mundi : « Cum voles omnium rerum oblivisci, cogita Cæsarem. Vide quantam hujus vitæ indulgentiæ fidem, quantam industriam debeas, intelliges non magis tibi incurvari licere quam illi. Si quis modo est fabulus traditus, cujus

humeris mundus innititur, Cæsari quoque ipsi, cui omnia licent, propter hoc ipsum multa non licent. Omnium domos illius vigilia defendit, omnium otium illius labor, omnium delicias illius industria, omnium vacationem illius occupatio. Ex quo se Cæsar orbi terrarum dedicavit, sibi se eripuit, et siderum modo, quæ irrequieta semper cursus suos explicant, nunquam illi licet nec subsistere, nec quidquam suum facere. » Si ergo reges et alii domini tantum habent de ratione motus, ipsum non possunt perficere, nisi per influentiam et virtutem moventis primi, quod est Deus, ut superius est probatum. Propter quod in lib. Sap. ubi connumerantur effectus divinæ virtutis per suam sapientiam, volens auctor ostendere qualiter omnia influentiam divini motus participant, subdit statim (Sap. vii, 24) : *Omnibus mobilibus mobilior est sapientia. Attingit autem ubique propter suam munditiam, vocans absolutam et supergredientem ac immixtam divinam virtutem ad omnia movendum ad similitudinem corporis lucis, quæ ex hac parte naturam imitatur divinam.*

Rursus ad idem. Omnis causa primaria plus est influens in suum causatum, quam causa secundaria; causa autem prima Deus est. Ergo si virtute primæ causæ omnia moventur, et influentiam primi motus omnia recipiunt, et motus dominorum erit ex virtute Dei et ex Deo movente.

Amplius autem si est ordo in motibus corporalibus, multo magis et in spiritualibus erit. Sic autem videmus in corporibus, quod inferiora per superiora moventur, et omnia reducuntur ad motum supremi, quod est nona sphærea, secundum Ptolomæum in I dist. *Almagesti*, sed secundum Aristotelem in II *De cælo*, est octava. Si ergo omnes motus corporales regulantur per primum, et a primo habent influentiam, multo magis spirituales substantiæ, propter majorem assimilationem quam habent in alterutrum. Unde aptiores sunt ad recipiendam influentiam primi, et supremi moventis, sive motoris, quod est Deus : quem quidem motum nobis tradit beatus Dionysius in libro *de divinis Nominibus*, et *de cælesti Hierarchia*, distinguens in eis motum sicut et in corporibus, videlicet circularem, rectum et obliquum. Qui quidem, motus sunt quædam illuminationes quas recipiunt a superioribus ad agendum, ut idem doctor exponit; ad quas quidem illuminationes recipiendas necessaria est dispositio mentis, in qua sit ista influentia motus. Inter omnes autem homines qui paratiores esse debeant, sunt reges et principes et alii dominatores orbis tum ex

exercitio quod habent, tum ob universales actiones regiminis, unde et mens magis elevatur ad divina; tum etiam quia hoc eis incumbit ut se disponant, ut cura eis imposita in gubernando gregem, et alia quæ sunt necessaria in actibus regiminis quæ supra ipsum sunt, et naturam particularem excedunt, per talem motum divinæ influentiæ sufficientius deducantur, sic enim David rex se disposuit. Propter quam causam ex motu illuminationis præfatæ super omnes reges et prophetas meruit in suis psalmis spiritum propheticæ intelligentiæ, ut doctores Scripturæ sacræ tradunt. Ex cujus contrario actu principes ethnici, de quibus Daniel propheta mentionem facit, ut Nabuchodonosor et Balthasar, pater et filius meruerunt obumbrari, unde et influentia divinæ illuminationis movit eorum phantasiam in imaginativis visionibus, ut in Daniele est manifestum, ut scirent quid circa regale regimen eis esset agendum; sed quia mens ipsorum non erat disposita, sed involuta tenebris peccatorum, ad ipsam notitiam non potuerunt venire. Propter quod insignito lumine prophetiæ Danieli dictum est : *Tibi datus fuit spiritus intelligentiæ ad ista interpretandum*; ut verificetur quod per Salomonem dicitur in Proverb. viii, 14 : *Meum est consilium et æquitas, mea est prudentia, et mea est fortitudo, per me reges regnant et legum conditores justa decernunt, per me principes imperant et potentes decernunt justitiam.*

Et sic manifestum est, qualiter omne dominium est a Deo in consideratione motus.

### CAPUT III.

*Hic sanctus Doctor hoc idem probat per considerationem finis.*

Sed et respectu finis adhuc hoc idem apparet. Si enim est hominis agere propter finem ratione sui intellectus, qui finem in unaquaque ejus actione præstituit, unaquæque natura quanto est magis intellectiva, tanto magis propter finem agit. Cum ergo Deus sit summa intelligentia, et purus actus intelligenti, sua acti magis finem includit. Ergo oportet dicere, quod in unoquoque fine uniuscujusque rei creatæ præexigatur actio intellectus divini, quam et nos divinam prudentiam vocamus, per quam Dominus cuncta disponit, et in debitum finem deducit, ut Boetius *De consolatione philosophiæ* ipsam nominat, secundum quam rationem dicitur in libro Sapientiæ, quod *divina sapientia attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Conclu-

ditur ergo ex hoc, quod quælibet res quanto ordinatur ad excellentiorem finem, tanto plus participat de actione divina. Hujusmodi autem est regnum cujuscumque communitatis, seu collegii, sive regalis, sive cujuscumque conditionis; quia cum intendat nobilissimum finem, ut Philosophus tangit in *Ethic.* et in I *Politicorum*, in ipso divina præintelligitur actio, et suæ virtuti dominorum subjicitur regimen. Et hinc forte trahit originem veritatis, quod bonum commune dicitur potentia a Philosopho in *Ethic.*

Amplius, in regimine legislator semper debet intendere ut cives dirigantur ad vivendum secundum virtutem, immo hic est finis legislatoris, ut philosophus dicit in II *Ethic.* Propter quod et Apostolus dicit ad Timotheum (I cap. 1, 15) quod *finis præcepti est charitas*. Sed ad istum finem venire non possumus sine motione divina, sicut nec calor calefacere sine virtute caloris ignis, nec lucidum lucere sine virtute lucis. Et tanto altius et excellentius motio primi moventis, quanto virtus divina supergreditur et transcendit virtutem creatam et omne genus operis, sed et fortius influit in tantum, ut dicat ille Isaias propheta, xxvi, 12 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Et vox Evangelica (Joan. xv, 5) : *Sine me nihil potestis facere*.

Rursus ad idem. Finis movet efficacius, quanto finis nobilior et melior reperitur, ut bonum gentis respectu boni civitatis vel familiæ, sicut Philosophus dicit in I *Politicorum*. Finis autem ad quem principaliter rex intendere debet in se ipso et in subditis, est æterna beatitudo, quæ in visione Dei consistit. Et quia ista visio est perfectissimum bonum, maxime debet movere regem et quemcumque dominum, ut hunc finem subditi consequantur, quia tunc optime regit, si talis in ipso sit finis intentus.

Tali autem modo suos regebat et gubernabat rex ille, et Sacerdos Christus Jesus, qui dicebat in Joann. x, 28 : *Ego vitam æternam do eis*. Et iterum (ibid x) : *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant*. Hoc autem maxime facit rex, quando super gregem suum sicut bonus pastor invigilat; quia tunc super eum divina lux irradiat ad bene regendum, ut pastoribus in ortu Regis nostri et Salvatoris. Et irradiationis jam dictæ ad bonum regimen et in principe et in subditis motum circularem accipimus rectum et obliquum, de quibus distinctum est supra et beatus Dyonisius loquitur in cap. iv *De divinis Nominibus*. Hic enim motus ideo rectus dicitur, quia fit per divinam illuminationem super principem ad bene regendum et super populum meritis



principis. Sed obliquus vocatur, quando per divinam illuminationem sic subditos regit, quod virtuose vivunt, et insurgit in eis divina laus et gratiarum actio, ut sit quasi quædam arcualis figura, ex chorda recta et arcu obliquo. Sed circularis motus divinorum radiorum dicitur, quando divina illuminatio irradiat principem, vel subditum, ex qua quidem elewantur ad Deum contemplandum et diligendum, qui ideo circularis motus vocatur, quia est ab eodem ad idem et a puncto ad punctum, quod circularis motus est proprium. Quem quidem motum Philosophus etiam ponit in XII *Metaphysicorum*, ubi dicitur, quod « motor primus, sive causa prima, quod est Deus, movet alia sicut desideratum; » hoc est ratione finis, qui est ipse, de quo et propheta David loquitur in Psalm. LXXI, licet secundum sacros doctores adapte-tur ad Christum regem nostrum : *Deus, inquit, judicium tuum regi da, et justitiam tuam filio regis. Judicare populum tuum in justitia, et pauperes tuos in judicio. Suscipiant montes pacem populo et colles justitiam.* Quæ quidem omnia deprecativa sunt regis, et cujuslibet domini ad Deum pro bono regimine populi, ad quod principaliter conari debent, ut dictum est supra. Et quia mentem sic dispositam habent ad divinam influentiam recipiendam pro salute subditorum, statim subditur : *Descendet sicut pluvia in vellus, et sicut stillicidia stillantia super terram. Orietur in diebus ejus justitia et abundantia pacis.* Per quæ omnia satis manifestum est quod dominium est a Deo in relatione ad finem sive remotum, qui est ipse, sive propinquum, qui est operari secundum veritatem.

#### CAPUT IV.

*Hic sanctus Doctor declarat, qualiter dominium romanum fuit a Deo provisum propter zelum patriæ.*

Et quia inter omnes reges et principes mundi romani ad prædicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, unde et digne meruerunt imperium, ut probat Augustinus, in libro *De Civitate Dei*, diversis causis et rationibus, quas ad præsens perstringendo, ad tres reducere possumus, aliis ut tradatur compendiosius reseccatis, quarum intuitu meruerunt dominium. Una sumitur ex amore patriæ, alia vero ex zelo justitiæ; tertia autem ex zelo civilis benevolentiae.

Prima jam dicta virtus satis erat digna dominio, qua participa-

bant quamdam naturam divinam, eo quod ad communitatem suam fertur effectus. Versatur enim ad universales actiones populi, sicut Deus est universalis causa rerum. Unde et Philosophus dicit in I *Ethic.* quod « bonum gentis est bonum divinum. » Et quia regale regimen, et quodcumque dominium communitatem importat, communitatem importat; communitatem diligens dominii communitatem meretur, ut sic ipsum concomitetur præmium secundum meriti qualitatem, et hoc requirit conditio divinæ justitiæ unicuique mercedem rependere, juxta virtutis opus, ut verbum scriptum in Apolyp. impleatur in eis: *Opera eorum sequuntur eos.* Et iterum in *Matth. xxv*, scribitur, quod *Dominus dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

Amplius autem amor patriæ in radice charitatis fundatur, quæ communia propriis, non propria communibus anteponit, ut beatus Augustinus dicit exponens verbum Apostoli de charitate. Virtus autem charitatis in merito antecedit omnem virtutem, quia meritum cujuscumque virtutis ex virtute charitatis dependet. Ergo amor patriæ super cæteras virtutes gradum meretur honoris; hoc autem est dominium. Ergo ex amore digne consequitur quis principatum. De hoc autem amore patriæ dicit Tullius in lib. *De offic.* quod « omnium societatum nulla est gratior, nulla carior quam ea quæ cum republica perseverat. Unicuique enim nostrum chari sunt parentes, chari sunt liberi, chari sunt propinqui ac familiares, sed omnium propinquitates patria sua charitate complexa est, pro qua quis bonus dubitet mortem appetere, si eidem sit profuturus? » Quantus vero fuerit amor patriæ in antiquis Romanis, Salustius refert in *Catilinario* ex sententia Catonis, quasdam de eis connumerando virtutes, in quibus dictus amor includitur: « Nolite, inquit, existimare majores nostros armis rempublicam ex parva magnam fecisse, quippe amplior nobis quam ipsis armorum est copia; sed quia in eis fuit domi industria, foris justum imperium, in consulendo animus liber neque delicto, neque libidini obnoxius pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam, laudamus divitias, sequimur inertiam, inter bonos et malos nullum discrimen, omnia virtutis præmia ambitio possidet. » Rursus, amor patriæ primum et maximum mandatum continere videtur, de quo Evangelium Lucæ mentionem facit, quia in zelando rem communem assimilat sibi naturam divinam, in quantum vice Dei diligentem circa multitudinem adhibet curam. Item, proximi dilectionem adim-

plet, dum totius populi sibi commissi ex affectu paterno sollicitudinem gerit, et sic adimplet mandatum præfatum, de quo dicitur in Deuter. vi : *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, et ex tota anima tua, et ex tota fortitudine tua, et proximum tuum sicut te ipsum.* Et quia in isto præcepto divino non cadit dispensatio, inde est quod Tullius dicit de republica, quod « nulla causa intervenire debet, unde propria patria denegetur. » De isto autem amore patriæ exemplum accipimus, ut historiæ tradunt. Et beatus Augustinus in V *De Civitate Dei*, de Marco Curtio nobili milite, qui armatum equo sedentem id abruptum terræ hiatum se præcipientem dedit, ut pestilentia cessaret ab urbe. Item, de M. Regulo, qui salutem reipublicæ suæ præferens, consultus a romano populo, et inter prædictum populum et Pœnorum gentem mediator pacis existens, in Africam rediens a Carthaginensibus est occisus. Quam mundas etiam habuerunt manus a muneribus principes eorum, pro conservanda republica, patet de M. Curio, de quo scribit Maximus Valerius libro quarto, quomodo Samnitum divitias contempsit. Cum enim post victoriam de ipsis habitam, legati eorum ad ipsum aditum habuissent, ipsumque reperissent in scammo sedentem, et catino ligneo cœnantem, magnumque auri pondus offerrent, suis invitatus verbis ut eo uti vellet, vultum protinus risu solvens, supervacue inquit : « Narrate Samnitibus M. Curium malle locupletibus imperare, quam locupletum fieri. Et mementote me non acie vinci, nec pecunia posse corrumpi. » Simile etiam refert idem auctor libro eodem de Fabricio, qui cum honore et auctoritate omnibus in ætate sua major, censu vero par esset unicuique pauperrimo requisitus a Samnitibus, quos in clientela detinebat, pecuniam et servos sibi missos contempsit, ac frustratos remisit. Continentiæ suæ beneficio, et zelo patriæ sine pecunia prædives, et sine usu familiæ abunde comitatus, quia locupletem illum faciebat non multa possidere, sed pauca desiderare.

De talibus autem concludit dictus Doctor, quod eisdem non datur dominandi potestas, nisi summi Dei providentia, quando res humanas judicat talibus donis esse dignas. Multa similia ibidem dicit, per quæ definire videtur eorum dominium fuisse legitimum, et eis a Deo collatum. Sed et Mathathias et filii quamvis fuerint de sacerdotali genere, propter zelum legis et patriæ in populo Israelitico meruerunt dominium ut patet in I et II Machab. Cum enim morti esset vicinus sic filios suos alloquitur : *Æmulatores,*

Inquit, *estote legis, et date animas vestras pro testamento patrum*, quod pro republica accipimus in populo prædicto; et postea subditur: *Et accipietis gloriam magnam, et nomen æternum* quod ad filiorum referimus principatum, quorum unus alteri successit Judas videlicet, et Jonathas et Simon, et quilibet eorum sacerdos et dux in eodem floruit populo.

## CAPUT V.

*Qualiter Romani meruerunt dominium propter leges sanctissimas quas tradiderunt.*

Est autem et alia ratio, unde digne Romani dominium sunt adepti, zelus videlicet justitiæ. Quo quidem modo acquisierunt principatum quodam jure naturæ, a quo habet exordium omne justum dominium. Primo quidem quia, ut idem Doctor scribit, consuebant patriæ consilio libero, avaritiam relegantes in dominio, sive turpis lucri gratiam, neque delicto, neque libidini obnoxii, pro quibus jam stans dominium dissipatur. Trahebantur enim homines ad ipsorum amorem, ut propter ipsorum justissimas leges se sponte eisdem subicerent. Unde et ipse Apostolus Paulus cum a Judæis nimis injuriis vexaretur, coram Festo principe circa partes Cæsareæ Palestinæ, ut in Act. Apost. traditur, ad Cæsarem appellavit, ac se subjecit legibus Romanis. Quales autem fuerint eorum leges, et quam sanctæ, sic in eisdem Act. Apost. scribitur de dicto Festo, quia cum Hierosolymis esset, adierunt ipsum principes sacerdotum et sacerdotes postulantes adversum Paulum damnationem mortis, quibus dictus Festus respondit, prout dictis legibus Romanorum subjectus, quod non est consuetudo Romanis damnare aliquem, sive donare, nisi præsentibus habeat accusatores, locumque defendendi accipiat ad abluenda crimina. Propter quod dicit idem doctor Augustinus in XVIII libro præfato, quod « Deo placuit orbem terrarum per Romanos debellare, ut in unam societatem reipublicæ legumque perductum longe lateque pacaret. »

Amplius autem ad hoc, quia de jure naturæ est ut quis gerens curam alterius mercedem reportet, eo quod ut scribitur in Prov. (Eccli. xvii, 42) *Unicuique mandavit Deus de proximo suo*. Ex qua quidem ratione jura concedunt, quod quis rem alienam contractare possit, et expensas deducere ac præmium accipere juxta meritum actionis, cum dicta bona male tractantur a prædonibus

vel quibuscumque raptoribus. Hoc ergo supposito, consonum videtur naturæ, ut dominium sit concessum pro pace ac justitia conservanda, jurgiis ac discordiis resecandis.

Item. Ad hoc videtur provisum, ut mali puniantur in boni promoveantur; et hoc est officium dominorum, in hoc quasi officium gerentium proximorum, ut inde suam reportent mercedem; quia ex hoc sua recipiunt vectigalia et tributa. Unde cum Apostolus ad Romanos ostendisset a Deo provenire omne dominium: *Non est, inquit, potestas nisi a Deo*, et cætera quæ ibi ponuntur ad dominium pertinentia; ultimo concludit: *Ideo et tributa præstatis; ministri enim Dei sunt in hoc ipsum servientes*. In quantum igitur homines virtuosius ac sua probitate præpollentes pro gubernanda populi multitudine quæ rege indiget et rectorem non habet, curam assument, et sub legibus populum dirigant non tantum instinctu Dei moveri videntur, sed vicem Dei gerunt in terris, quia conservant hominum multitudinis in civili societate, qua necessario homo indiget, cum sit animal naturaliter sociale, ut Philosophus dicit in I *Polit.* unde et in isto casu dominium videtur esse legitimum. Quod quidem probat Augustinus in IV *De Civ. Dei*, dicit enim sic: « Remota justitia quid sunt ipsa regna, nisi quædam latrocinia? » Ergo ipsa supposita regnum et quodlibet dominium esse videtur concessum.

Introducitur autem ad suum probandum intentum exemplum de quodam pirata qui vocabatur Dionides, qui cum fuisset captus ab Alexandro, quæsivit ab eo cur mare haberet infestum. Ipse libera contumacia respondit: « Quod tibi ut orbem terrarum. Sed quia ego exiguo navigio id facio, latro vocor; tu vero quia magna classe, diceris imperator. » Ista ergo ratione Romanis a Deo collatum fuit dominium. Unde et idem doctor in V ejusdem libri dicit: « Quia propter leges ipsorum sanctissimas nisi sunt tanquam recta via ad honores, imperium et gloriam, nec habent unde conqueri debeant de summi et veri Dei justitia; perceperunt enim mercedem suam, justo videlicet dominando ac legitime gubernando. » Quantus autem fuerit zelus justitiæ apud Romanos consules antiquos contra malos, de multis est manifestum. Unde scribit Augustinus in V sæpe jam dicto libro quod Brutus filios suos occidit, quia bella concitabant in populo, ex quo vigore justitiæ mortem merebantur. « Vicit » enim in eo, ut ait Poeta, « amor patriæ, laudemque immensa cupido. »

Narrat etiam de Torquato, quod idem fecit de filio, quia contra



edictum patris invasit hostes juvenili quodam provocatus ardore; et licet victoriosus extiterit, quia tamen castra suæ gentis discrimini exposuit, ipsum morti adjudicavit juxta militares leges, ubi dem doctor causam suæ mortis insinuat, dicens : « Ne plus mali esset in exemplo imperii contempti, quam boni gloria hostis occisi. » Maximus autem Valerius dicit de ipso, quod maluit proprio nato carere, quam disciplinæ militaris transgressionibus indulgere. Sic ergo patet qualiter zelo legalis justitiæ Romani dominium meruerunt.

## CAPUT VI.

*Quomodo concessum est eis dominium a Deo propter ipsorum civilem benevolentiam.*

Tertia vero virtus, per quam subjugaverunt Romani mundum, et meruerunt dominium, fuit singularis pietas, ac civilis benevolentia, quia ut tradit Maximus Valerius libro quinto : « Humanitatis dulcedo barbarorum ingenia penetrat; » et hoc experimentum habet. Unde et in Prov. vi, 5, dicitur, quod *verbum dulce multiplicat amicos et mitigat inimicos*. Item in eodem : « Responsio mollis frangit iram, sermo durus suscitatur furorem. » Cujus quidem ratio sumitur ex generositate animi, ut dicit Seneca : « qui magis ducitur, quam trahetur. Habet enim mens quodam sublime et altum ac impatiens superioris, sed delectatione cujusdam subjicitur reverentiæ seu lenitatis, per quam suspicatur ad paria posse conscendere, et a suo non resilire gradu. » Propter quod et Philosophus dicit in VIII *Ethic.* quod « benevolentia est principium amicitiae. » Quantum autem antiqui Romani in hac excelluerint virtute, unde exterarum nationes ad suum traherent amorem, seque eisdem sponte subjicerent, exempla ipsorum deducantur in medium.

Primo quidem de Scipione qui, ut refert Maximus Valerius lib. IV, cum esset in Hispania dux romani exercitus contra gentem Annibalis, ac vigesimum quartum agens annum, Carthaginem ibidem a Pœnis conditam in suam redegisset potestatem, in ipsa virginem cepit eximiæ venustatis, quam ut desponsatam agnovit et nobilem, ipsam inviolatam parentibus reddidit, et aurum quod in redemptionem ejus traditum fuerat, doti ejus adjecit. Ex quo facto ad amorem Romanorum hostes adduxit, admirantes de tam casta moderatione continentiae dicti principis; quia cum idem

auctor ipsum referat solutioris vitæ in juvenili ætate fuisse, si ipsum in tanta libertate et potestate consistens ab omni delicto conservavit immunem. Unde Titus Livius *De bello Punico* narrat : « Scipionem sponsum dictæ virginis allocutum fuisse, in quo sermone suam ostendit pudicitiam digne principibus imitabilem et dominii meritoriam. » Scribit et idem Titus de ipso quædam benevolentia inductiva in prædicta victoria. Cum enim misit obsides Romanis, primo quidem hortatus est universos bonum habere animum, venisse enim eos in Romanorum potestatem, qui beneficio quam metu obligare homines malent, exterasque gentes fide ac societate junctas habere, quam tristi subjectas servitio.

De hoc etiam dicit Augustinus I *De Civ. Dei*, quod proprium ipsorum fuit parcere subjectis et debellare superbos, acceptaque injuria ignoscere quam persequi mallebant. Refert etiam idem doctor in eodem libro de Marco Marcello, qui cum Syracusam urbem cepisset, ante illius ruinam suas illi effudit lacrymas, tantæque fuit pudicitia et continentis animi, benignæque mentis, quod priusquam oppidum jussisset invadi, publico edito constituit ne quis corpus liberum violaret. Quid pluribus exemplis insistimus? Cum etiam Machabæi, Judas videlicet, Jonathas et Simon, de genere Judæorum, quorum est proprium aliarum nationum asperpari consortium, tum quia Saturnini sunt, sicut Macrobius dicit super *Somn. Scipion.* tum quia legibus prohibebatur eisdem, considerata benevolentia Romanorum, cum ipsis statuerunt amicitiam, ut in I Machab. scribitur, ubi inter alia commendabilia de ipsis, unde populos gentesque diversas ad suum trahebant amorem et subjectionem politicam, seu despoticam, sub compendio interseritur ; quod inter præsides romanos nemo portabat diadema nec induebatur purpura, ut magnificaretur in ea, et quia curiam fecerunt et consulebant quotidie trecentos viginti, consilium semper de multitudine, ut quæ digna sunt gerant. Et committunt uni homini magistratum suum per singulos annos dominari universæ terræ suæ, et omnes obediunt uni, et non est invidia neque zelus inter eos. Ubi attendendum, quam ordinatum erat tunc temporis regimen politicum in urbe, quod erat principium motivum cujuscumque nationis et provinciæ ipsorum appetere dominium et eisdem sua colla subicere.

Aliud etiam erat in eis provocativum subjectionis, quia ex cupidine dominandi non se dominos vocabant, sed socios et amicos. Unde et de Julio Cæsare in Suetonio scribitur, quod milites suos

non alia subjectos, sed socios et commilitones vocabat. Sic et antiqui consules de Judæis fecerunt, qui quidem etsi modicum haberent in Oriente dominium, cum Romanis tamen confœderati sunt iisdem amicitiae. Et cum amplam haberent Romani monarchiam in Oriente et Occidente, et aliis mundi plagis, ut ex prædicto libro Machab. est manifestum, non tamen dedignati sunt cum Judæis societatem inire, et ad paria se publico in alterutrum attestari edicto. Patet igitur ex jam dictis, quod meritum virtutis in Romanis antiquis meretur dominium: unde etiam aliæ nationes affectæ sunt ad ipsorum dominium, tum ex dilectione patris, pro qua omnia contemnebant, tum ex vigore justitiæ, propter quam contra omnem malefactorem et perturbatorem pacis se opponebant: tum ex civili ipsorum benevolentia, in qua cæteras nationes ad sui amorem trahebant. Pro quibus omnibus ex merito virtutum in ipsis divina bonitas consensisse videtur ad ipsorum principatum ex causis et rationibus assignatis. Sic enim quis meretur dominium, ut Philosophus in V *Ethic.* tradit, ubi dicit quod non sumus principari hominem in quo est natura humana tantum, sed illum qui est perfectus secundum rationem, sicut dictum est supra.

## CAPUT VII.

*Hic sanctus Doctor declarat qualiter Deus permittit aliquod dominium ad punitionem malorum, et quod tale dominium est quasi instrumentum divinæ justitiæ contra peccatores.*

Sunt autem et alia causa, unde dominium est a Deo permissum, quam a sacra accipimus Scriptura, nec Philosophorum et sapientum hujus sæculi sententiis contraria, videlicet propter merita populi, quam beatus Augustinus assignat in XIX *De Civ. Dei.* Probat enim ibi servitutem introductam propter peccatum. Unde et sacra Scriptura dicit in Job xxxiv, 3, videlicet quod *facit regnare hominem hypocritam propter peccata populi.* Quod quidem apparet, quia primo dominantes in mundo fuerunt homines iniqui, ut historici tradunt, sicut Cain, Nembroth, Belus, Nimus et Semiramis uxor ejus, qui et dominium habuerunt in prima et secunda ætate mundi. Causa autem unde habuerunt istud dominium assumi potest ex parte subditorum vel dominantium; quia tyranni sunt instrumentum divinæ justitiæ ad puniendam delicta homi-

num, sicut rex Assyriorum super Israeliticum populum, et rex Gothorum, flagellum Dei, super Italiam. ut historiæ narrant.

Item. Dionysius in Sicilia, sub quo captivatus est populus, et tandem ab ipso libertate donatus. ut scribit Maximus Valerius lib. IV; de rege vero Assyriorum quomodo ad puniendum delicta sui populi est destinatus, sic ostenditur per Isaiam prophetam cap. x, 5: *Assur virga furoris mei, unde et baculus ipse est: In manu ejus indignatio mea, ad gentem fallacem mittam eum, et contra populum furoris mei mandabo illi ut auferat spolia, et dividat prædam, et ponat illum in conculcationem quasi lutum platearum*; quæ omnia verificata sunt quando Hierusalem obsessa est a Chaldæis, per Nabuchodonosor regem Assyriorum capta et combusta, captis principibus ejus cum rege Sedecias, ejus confossis oculis et occisis filiis, sicut in fine IV libri Reg. traditur; per quæ verba satis ostenditur qualiter Deus punit peccatorem per manum tyranni. Unde concluditur ipsos esse instrumentum Dei sicut dæmones, quorum potestas justa a sacris doctoribus ponitur, voluntas tamen semper iniqua. Quod etiam ostendit nobis tyrannicum regimen, quia non ordinatur nisi ad onus et molestiam subditorum. Tyranni enim proprietas est, propriam et solam sui utilitatem et commodum quærere, ut dictum est supra, et Philosophus tradit in VIII *Ethic.* ubi ponit, quod « sic se habet tyrannus ad subditos sicut dominus ad servos, et sicut artifex ad organum et instrumentum. » Hoc autem pœnale est subditis, et contra naturam dominii, sicut superius est probatum. Sed ex parte dominantium tale dominium videtur a Deo concessum. Primo in casu supposito, vel Deo disponente pro subditis, quod est ad exitum meliorem, quando videlicet princeps a Dei placitum studet quamvis peccator, ut de Cyro rege Persarum scribitur in Isai. XLV, 4: *Hæc, inquit, dicit Dominus Christo meo Cyro, cujus apprehendi dexteram, ut subjiciam ante faciem ejus gentes, et dorsa regum vertam. Aperiam ante faciem ejus januas, et porte non claudentur*, quod quidem adimpletum fuit, ut historiæ tradunt, quando subito dessicato alveo Euphratis et Tygris, qui per mediam Babyloniam transibant, civitatem intravit, occiditque Balthazar ipsorum regem cum gente sua, ipsamque civitatem dextruxit, ad Medos transfereens monarchiam, ubi tunc regnabat Darius Cyri propinquus, ut Josephus scribit. Hoc autem Deus sic disposuit, quia dictus Cyrus humanitatem ostendit in suis fidelibus Judæis, qui captivi tenebantur in Assyria, quos postea remisit liberos in Judæam cum

vasis templi, et ipsum templum reædificari mandavit. ex quibus bonis et operibus virtuosis quæ exercuit circa divinum cultum et Dei populum, totius Orientis obtinuit monarchiam, ut superius est ostensum. Prædictus vero Balthasar occisus fuit, ut ex sententia Danielis apparet, quia Deo ingratus, et quia vasis templi Domini in uno convivio est abusus : unde dictum est ei per Daniele *v, 22 : Quia non humiliasti cor tuum, sed adversus Dominatorem cæli elevatum est, et vasa domus ejus allata sunt coram te, et tu, et optimates, tui, et uxores vinum bibistis in eis, porro Deum cæli qui habet statum tuum in manibus suis et omnes vias tuas, non glorificasti ; idcirco ab eo missus est articulus manus contra te,* quo pro sententia divina accipimus contra ipsum, ut rei postea probavit eventus. Narrat enim historia Danielis, quod dum Balthazar rex Babyloniorum persisteret in Dei contumelia, ut ex dictis liquet, ex opposito mensæ sui convivii videbat digitos manus in pariete scribentis, ex qua scriptura perterritus est quasi ipsa esset nuntius suæ mortis. Refert enim Scriptura Danielis quod ex aspectu scribentis, cujus imaginem non videbat, nisi digitorum manus, facies ejus perterrita est, et cogitationes ejus perturbant eum, compages renum ejus dissolvebantur, et genua ejus ad se invicem collidebantur, quæ omnia insinuativa erant timoris immensi et futuri judicii super eum. Sed hanc scripturam rex non discernens, vocatus Daniel interpretatusque sub tribus nominibus, ipsum denuntiavit moriturum, videlicet *Mane, Thecel, Phares,* quod exposuit Scriptura, *Mane, numeravit Deus regnum tuum et complevit illud,* hoc est in termino posuit, sicut res numerata quæ tollitur et separatur ab acervo pecuniæ. *Thecel, appensus es in statera et inventus es minus habens,* unde et dignus es morte. *Phares, divisum est regnum tuum et datum est Medis et Persis,* ut superius est ostensum. Ex quibus omnibus satis est manifestum, quod illæ clausulæ non proprie sunt significativæ secundum aliquod idioma linguarum, sed secundum dispositionem divinam, sicut et factum quoddam, in quo Propheta comprehendit divinam circa nos voluntatem. Sit ergo hoc conclusum, quod in illa scriptura suam insinuavit sententiam contra principem Babylonæ, quia propter peccata sua dignus erat morte et privatione regalis principatus, juxta illud (*Ecc. x, 8*) : *Regnum de gente in gentem transfertur propter injustitias..... et diversos dolos.*

---



## CAPUT VIII.

*Hic sanctus Doctor declarat, quod interdum tale dominium cedit in malum dominantium, quia propter ipsorum ingratitudinum in superbiam elati graviter deprimuntur.*

Sed adhuc insistendum est circa divinam providentiam in dominio. Contingit enim interdum quod cum quis assumit principatum, erit homo virtuosus, et aliquo tempore perseverabit in eo. Sed aliquo tempore procedendo ex favore humano et prosperitate rerum regaliū elevatur quis in superbiam et de beneficiis sibi a Deo collatis ingratus eidem efficitur. Unde Philosophus dicit V *Eth.* quod « principatus virum ostendit, » sicut accidit de Saule, de quo scribitur I Reg. xvi, 2 quod *in tota tribu Benjamin non erat vir melior illo.* Sed post duos annos a suo regimine factus est Deo inobediens, unde dictum est Prophetæ Samueli de ipso : *Usquequo tu luges Saul, cum ego projecerim eum ne regnet super Israel?* Quasi ex divina sententia irrefragabili sit repulsus. Propter quod ultimo dictus princeps fuit occisus cum filiis, totaque ejus progenies a dominio est avulsa. Unde in Paral. de ipso concluditur quod mortuus est Saul propter iniquitates suas. Hoc autem et de Salomone accidit, qui magnificatus est super omnes reges qui fuerant ante eum, ut scribitur in Eccles. : *Et universa terra, desiderabat audire sapientiam Salomonis.* Sed, ut dicit Augustinus, xvii, *De Civ. Dei* : « Secundæ res prædicto regi fuerunt noxiæ, quia lapsus in luxuriam, ruit in idolatriam, ex quo factus est abominabilis populo, in tantum ut servi ejus rebellarent ei diripientes spolia suæ regionis, et vastantes terram absque resistentia aliqua, sum tamen prius omnes obedirent ad nutum, sicut testatur regina Saba, ut patet in III lib. Reg. Ad magna igitur promotus in principio sui regiminis propter divinam reverentiam quam exhibuit, in fine sui regiminis decedit in villia propter delicta quæ commisit : *quia miseros facit populos peccatum.* (Prov. xiv, 34.) Tradunt tamen Hebræi, ut Hieronymus refert in commento super Eccles. quod in fine vitæ suæ ex multis vexatus suum recognovit errorem, seque disposuit ad pœnitentiam in commissis, librumque præfatum composuit, in quo sicut expertus cuncta definit vanitati subjacere, subjiciens se divino timore ad suorum observantiam mandatorum. Unde in fine prædicti libri xii, 43 concludit : *Finem loquendi pariter audiamus, Deum time, et mandata ejus ob-*

*serva*, hoc est enim omnis homo. Sed et præter reges deicolæ quid de principibus ethnicis dicam? Qui quamdiu fuerunt Deo grati virtutumque cultores, floruerunt in dominio. Cum vero ex elatione domini ad contrarium se converterunt, mala morte vitam finirent, sicut contigit de præfato Cyro rege Persarum monarcha. Tradunt enim historiæ de ipso, quod cum totam subjugasset Asiam, Parthiam, Schythiamque ferro perdomuit, tandem longum certamen Scythiis inferens, dominante tunc Tamari regina dictæ gentis, quæ Massagetia vocabatur, primo quidem cum filio dictæ reginæ adolescentulo dimicavit, ipsumque vicit et occidit, nullique parcens ætati, ingentem multitudinem peremit. Quia ergo crudelitatem exercuit et in Babylonia et in regno Lydiæ, quia in utroque reges et principes mala morte trucidavit et in regno Massagetarum similiter fecit, in hoc eodem iudicio similiter eum Deus punivit. Narrant enim historiæ, quod dicta regina congregavit exercitum contra ipsum, Scythas videlicet, Massagetas et Parthos, et in quibusdam montibus dicta regina insidiis compositis invasit castra ejusdem, et sic impetu armorum absorbit, quod ducenta millia fuerunt occisa præfati principis, et ipse captus, cui amputato capite, regina ipsum in utre sanguine pleno mandavit includi, et sic invective acclamabatur eidem : « Sanguinem sitisti, sanguinem bibe, » quasi ipsa mors ignominiosa quam passus est fuerit argumentum suæ atrocitatis. Omnes etiam monarchæ ipsum sequentes, ut in Græcia Magnus Alexander, quamdiu cum reverentia suos tractavit Macedones, vocans milites suos patres tanquam antiquiores, optime processit in monarchia; sed eisdem existens ingratus, a sorore venenatus est; et præcipue, quia post victoriam Darii, accepta filia in conjugem militaria cœpit postponere, luxui vitæ intendens, et sui immemor factus dolorosa morte vitam finivit; et sic de multis aliis principibus ethnicis exemplum potest adduci, ut de Julio Cæsare et Annibale, qui propter abusum domini diro necati sunt exitu, ut eis conveniat quod in Eccles. viii, 9 scribitur : *Interdum dominatur homo homini in malum suum*. Nec non et illud Isa. prophetæ, quod in omnibus tyrannis locum habet. Cum enim ostendisset ipsos esse divinæ justitiæ exactores contra peccatores, sicut carnifices dominorum, ut manifestum est supra, cum dixit cap. x, 5 : *Assur virga furoris mei*, etc., statim subdit : *Ipse autem non sic arbitrabitur, et cor ejus non sic existimabit, quasi sic agat ut Dei instrumentum, ad conterendum erit cor ejus, et ad interfectionem gentium non paucarum, dixit enim : Numquid*

*non principes nostri simul reges sunt?* Attribuens videlicet suam virtuti et non Dei, qui movet ipsum ad puniendum transgressores divinorum mandatorum. Hanc autem ingratitudinem et præsumptionem tyrannorum Dominus statim ibidem redarguit, et gravissime punit, ut in jam dictis principibus patet. Unde subit Propheta in eodem loco : *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secat in ea? An exaltabitur serra contra eum qui se fecit?* Quomodo si elevetur virga contra elevantem eam et exaltetur baculus qui utique lignum est?

Ubi consideranda est similitudo, quæ valde congrua est. Sic enim se habet virtus dominantis ad Deum, sicut virtus baculi ad percutiendum, et sicut virtus serræ ad artificem. Constat autem quod virtus serræ vel securis in artificio nulla est, nisi per artificem moventem et dirigentem; ita et de virtute dominantis contingit, quod nulla est sine Deo movente et gubernante. Ergo stultum et præsumptuosum est gloriari de sua virtute. Ista autem ratio satis aperta esse videtur, et haberi potest ex verbis Philosophi supra inductis. Quia virtus cujuslibet mobilis a virtute dependet primi moventis, et ejus instrumentum erit; et hinc est quod Deo talis gloria est displicibilis, quia tales derogant divinæ potentiæ. Propter quod scribitur in Judith, quod *de sua virtute gloriantes Deus humiliat*, et ideo subjungit dictus Propheta Isa. : *Propter hoc mittet dominator Dominus exercituum in pinguibus ejus tenuitatem et subtus gloriam ejus succensa ardebit quasi combustio ignis.* In quo significatur pœna sensibilis, quæ talibus infertur tyrannis, et annihilatio principatus, ut in prædictis est manifestum. Relinquitur igitur a Deo omne esse dominium, sive legitimum, sive tyrannicum, secundum varias vias suæ investigabilis providentiæ.

## CAPUT IX.

*Hic sanctus Doctor declarat, quod homo naturaliter dominatur animalibus sylvestribus et aliis rebus irrationalibus, et quomodo : quod probatur multis rationibus.*

Nunc igitur accedendum est ad diversas species dominandi, secundum diversos modos et gradus in hominibus domini et principatus.

Et primus quidem generalis est omnium, qui competit homini secundum naturam et tradit Augustinus XVIII *De Civ. Dei*, in

quo casu et Philosophus concorreat in I *Polit.* Hoc autem et Scriptura sacra confirmat, quando in sui creatione tanquam naturæ inditæ dixit (Genes. I, 28) : *Dominamini piscibus maris et volatilibus cæli, et universis animantibus quæ moventur super terram,* in quibus ostenditur, quod naturæ institutæ humanæ talem indidit potestatem. Qui enim dixit : *Germinet terra herbam virentem,* et ex tali dicto data est potestas arboribus germinandi, dixit et nobis similiter : *Dominamini piscibus maris,* etc. Et sic ex jam dictis apparet, quod dominium hominis super cæteras creaturas est naturale. Unde et Philosophus probat secundum eandem rationem, quod venationes et aucupia sunt a natura. Et Augustinus in prædicto libro hoc probat, per dominium quod antiqui Patres soliti erant habere, ut pastores essent pecorum quæ et divitiæ naturales definitæ sunt supra. Et quamvis tale dominium diminutum sit propter peccata, quia etiam vilia animalia dominantur in nobis et facta sunt nobis nociva, quod non contingit in homine nisi propter dictam causam, tanto magis tamen participamus de dicto dominio, quanto magis ad statum attingimus innocentiae, quod etiam vox evangelica nobis promittit si ejus imitatores fuerimus in justitia et sanctitate.

Cum enim Dominus exhortaretur discipulos ad animarum salutem verbum Dei prædicando, sic de eisdem virtutem denuntiat, dicens (Marc. xvi, 47) : *In nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentur novis, serpentes tollent, et si mortiferum quid biberent, non eis nocebit.* Quod experimento didicimus in virtuosissimis et perfectissimis viris, ut in gestis sanctorum Patrum scribitur. Et de beato Paulo traditur in Act. Apost., quia vipera ipsum non læsit, nec beatum Joannem Evangelistam venenum; et sic de multis aliis sanctissimis Patribus, qui super crocodillos atrocissimas bestias, sive venenosa reptilia Nilum vadabant, ut impleretur in eis quod Dominus in Luca dixit discipulis, x, 43 : *Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones, et supra omnem virtutem inimici.* Istius autem domini in prima hominis institutione collati ex triplici via ratio congruentiæ assignari potest.

Primo quidem ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum naturalium intelligitur quidam ordo quo de imperfecto ad perfectum proceditur, nam materia est propter formam et forma imperfectior est propter perfectiorem, ita et in usu rerum naturalium; nam imperfectiora cedunt in usum perfectorum. Plantæ enim utuntur terra ad suum nutrimentum, animalia vero

plantis, homo autem plantis et animalibus. Unde concluditur quod homo naturaliter dominatur animalibus; propter quod, sicut superius est tactum, Philosophus probat in I *Polit.*, quod venatio animalium sylvestrium est justa naturaliter; quia per eam homo sibi vendicat quod naturaliter est suum. Secundo apparet, ex hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat, unde cum homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter hominis gubernationi alia animalia subduntur. Tertio apparet idem ex proprietate hominis et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine vero reperitur quædam utilis prudentia, quæ est ratio naturalium agibilia. Omne autem quod est per participationem, subditur ei, quod est per essentiam universaliter. Unde patet quod est naturalis subjectio aliorum animalium ad hominem.

Sed utrum dominium hominis super hominem sit naturale vel a Deo permissum, vel provisum, ex jam dictis veritas haberi potest, quia si loquamur de dominio per modum servilis subjectionis, introductum est propter peccatum, ut dictum est supra; sed si loquamur de dominio prout importat officium consulendi et dirigendi, isto modo quasi naturale potest dici, quia etiam in statu innocentiae fuisset. Et hæc est sententia Augustini, xix *De Civ. Dei*. Unde istud dominium ei competebat in quantum homo est sociale naturaliter, sive politicum, ut dictum est supra. Talem autem societatem oportet ad invicem ordinari. In his autem quæ sunt ad invicem ordinata, oportet semper aliquid esse principale et dirigens primum, ut tradit Philosophus in I *Polit.* Hoc etiam ostendit ipsa ratio ordinis, sive natura, quia ut per Augustinum scribitur in prædicto libro, ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio. Unde manifestum est quod nomen ordinis inæqualitatem importat, et hoc est de ratione domini; et ideo secundum hanc considerationem dominium hominis super hominem est naturale, et est in Angelis, et fuisset in primo statu, et est etiam modo, de quo nunc per ordinem est dicendum, secundum ipsius dignitatem et gradum.

---



## CAPUT X.

*Hic sanctus Doctor declarat de dominio hominis secundum gradum et dignitatem, et primo de dominio Papæ qualiter præfertur omni dominio.*

Recipit igitur divisionem dominium quadrimembrem eadem causa et ratione. Quia quoddam est sacerdotale et regale similiter; aliud autem est regale solum, sub quo imperiale sumitur, et sic de aliis, ut infra patebit. Tertium vero politicum. Quartum autem æconomicum.

Primum autem cæteris antefertur multiplici via; sed præcipua sumitur ex institutione divina, videlicet Christi. Cum enim eidem secundum suam humanitatem omnis sit collata potestas, ut patet in Matth. xvi, 48, dictam potestatem suo communicavit vicario cum dixit: *Ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam. Et tibi dabo claves regni cælorum, et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum et in cælis, et quodcumque solveris super terram erit solutum et in cælis.* Ubi quatuor ponuntur clausulæ omnes significativæ domini Petri suorumque successorum super omnes fideles, et propter quas merito summus Pontifex Romanus Episcopus dici potest, rex et sacerdos. Si enim Dominus noster Jesus Christus sic appellatur, ut Augustinus probat, xvii *De Civ. Dei*, non videtur incongruum suum sic vocare sucessorem, circumscriptis rationibus quæ possent adduci, quia satis est clarum; sed redeundum est ad clausulas jam dictas, quarum una sumitur ex nominis impositi magnitudine, secunda vero ex domini fortitudine. Tertia autem ex domini amplitudine. Quarta ex domini plenitudine.

Primam igitur partem præfatam accipimus, cum Dominus dicit: *Ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam.* In hoc enim nomine, ut sacri exponunt doctores, sicut Hilarius et Augustinus, Dominus potentiam Petri insinuat, quia a petra, quæ est Christus, ut dicit Apostolus, cujus confessionem Petrus præmiserat, Petrus est appellatus, ut secundum etiam quamdam participationem nomen acquirat et potestatem et audire mereatur: *Et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam*, quasi totum dominium inter fideles ex Petro dependeat in ejus successores.

Secunda vero clausula, domini importat fortitudinem. Quod

significat verbum quod sequitur : *Et portæ inferi non prævalebunt adversus eam*, quæ sunt curiæ tyrannorum et persecutorum Ecclesiæ, ut doctores sacri ibidem tradunt, sic dictæ, quia sunt causa omnium peccatorum intra Ecclesiam militantem. Ad tales enim principes omnes scelerati recurrunt, ut accidit in curia Federici, et Corradini, et Manfredi; sed tales non prævaluerunt adversus Ecclesiam Romanam. Imo omnes maiore morte extirpati sunt, quia ut dicitur in lib. Sap. III, 49 : *Nationes iniquæ diræ sunt consummationis*.

Dominii vero amplitudo ostenditur cum subjungit Dominus : *Et tibi dabo claves regni cælorum*. In hoc enim insinuat nobis potestas Petri et successorum suorum quæ se extendit ad totam Ecclesiam, scilicet militantem et triumphantem, quæ per regnum cælorum designantur, quæ clauduntur clavibus Petri. Sed dominii plenitudo ostenditur, cum ultimo dicitur : *Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cælis*. Cum enim summus Pontifex sit caput in corpore mystico omnium fidem Christi, et a capite sit omnis motus et sensus in corpore vero, sic erit in proposito. Propter quod oportet dicere in summo Pontifice esse plenitudinem omnium gratiarum, quia ipse solus confert plenam indulgentiam omnium peccatorum, ut competat sibi, quod de primo principe Domino dicimus, quia *de plenitudine ejus nos omnes accepimus*. Quod si dicatur ad solam referri spirituales potestatem, hoc esse non potest, quia corporale et temporale ex spirituali et perpetuo dependet, sicut corporis operatio ex virtute animæ. Sicut ergo corpus per animam habet esse, virtutem et operationem, ut ex verbis Philosophi et Augustini, *De immort. anim.*, patet. ita et temporalis jurisdictio principum per spirituales Petri et successorum ejus. Cujus quidem argumentum assumi potest per ea quæ invenimus in actis et gestis summorum Pontificum et Imperatorum, quia temporali jurisditioni cesserunt. Primo quidem de Constantino apparet, qui Sylvestro in imperio cessit. Item, de Carolo Magno quem papa Adrianus imperatorem constituit. Idem de Ottone I, qui per Leonem creatus et imperator est constitutus, ut historiæ referunt; sed ex depositione principum auctoritate apostolica facta, satis apparet ipsorum potestas. Primo enim invenimus de Zacharia hanc potestatem exercuisse super regem Francorum, quia ipsum a regno deposuit et omnes barones a juramento fidelitatis absolvit. Item de Innocentio III, qui Ottoni IV

imperium abstulit; sed et Federico II hoc idem accidit per Honorium Innocentii immediatum successorem. Quamvis in omnibus istis summi pontifices non extenderunt manum nisi ratione delicti, quia ad hoc ordinatur eorum potestas et cujuslibet domini, ut prosint gregi : unde merito pastores vocantur, quibus vigilantia incumbit ad subditorum utilitatem. Alias non sunt legitime domini, sed tyranni. ut probat Philosophus et dictum est supra : unde Dominus utitur in Joan., quadam importuna interrogatione, ter quærens a suo successore beato Petro quod si ipsum diligit, gregem pascat. *Petre, inquit, amas me? Pasce oves meas*, Joan. xxi, 17. Quasi in hoc consistit tota pastoralis cura, profectus videlicet gregis.

Hoc ergo supposito, quod pro utilitate gregis agat, sicut Christus intendit, omne supergreditur dominium, ut ex dictis apparet ; quod ex visione prima Nabuchodonosor satis est manifestum, de statua videlicet quam vidit, cujus caput aureum, pectus et brachia de argento, venter et femur de ære, tibiæ vero ferreæ, pedum autem quædam pars ferrea, quædam fictilis ; sed dictam statuam dum contemplatur, abscisus est lapis de monte sine manibus et omnia prædicta contrivit. Hic autem lapis factus est mons magnus et implevit universam terram, quam quidem visionem Daniel propheta, ut Hieronymus et Augustinus exponunt, ad quatuor monarchias adaptat, Assyriorum videlicet pro aureo capite ; Medorum et Persarum pro argento in brachiis et pectore ; Græcorum vero monarchiam pro æreo ventre et femore ; sed Romanorum ultimo pro tibiis ferreis et pedibus partim ferreis, partim vero fictilibus. *Sed post hæc suscitabit*, ait Propheta Dan. ii, 44, *Dominus Deus cæli, regnum quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus populo alteri non tradetur, comminuetque universa regna et ipsum stabit in æternum* ; quod totum ad Christum referimus ; sed vice ejus ad Romanam Ecclesiam, si ad pasendum gregem ejus intendat.

Attendendum etiam quod divina institutio destitui non potest, quia solum dispensatores et ministros assumpsit suos vicarios Christus, sicut Apostolus dixit I ad Cor. iv, 4 : *Sic nos, inquit, existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei*. Solus enim Christus fundavit Ecclesiam, cujus ministerium Petro et pastoribus commisit. *Fundamentum autem aliud nemo potest ponere præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*. Unde sacri doctores quamdam potestatem Christo attribuunt,

quam Petrus non habuit, nec sui successores, et ipsam potestatem excellentem nuncupant, et sic potestas Petri et successorum ejus non adæquatur potestati Christi, immo omnino transcendit. Potuit enim Christus sine baptismo salvare, propter quod et Hieronymus dicit super Matthæum, quod *nullum sanavit in corpore quam non sanavit in mente, et tamen sine baptismo, quod tamen Petrus non potuit.* Unde et Cornelium Centurionem, ut in Act. Apost. legitur, cum tota sua familia baptizavit, etiam post adventum Spiritus sancti. Potuit etiam mutare Christus formam sacramentorum et materiam, quod Petrus non potuit nec successores ejus.

Hæc ad præsens dicta sufficiant, subtiliora sapientibus relinquendo, et altiora quæ dici possent. In hoc tamen sistat conclusio præsentis capituli, Vicarios Christi pastores Ecclesiæ cunctis debere præferri, ex jam dictis causis.

## CAPUT XI.

*Hic sanctus Doctor declarat de dominio regali, in quo consistit, et in quo differt a politico, et quo modo distinguitur diversimode secundum diversas rationes.*

Nunc autem ad regale dominum est procedendum, ubi est distinguendum de ipso secundum diversas regiones, et prout a diversis varie invenitur traditum. Et primo quidem in sacra Scriptura aliter leges regalis domini traduntur in Deut. per Moysen, aliter in I Reg. per Samuelem prophetam; uterque tamen in persona Dei differenter ordinat regem ad utilitatem subditorum quod est propriam regum, ut Philosophus tradit in VIII Ethic. : *Cum, inquit, (Deut. xvi, 17), constitutus fuerit rex, non multiplicabit sibi equos, nec reducet populum in Ægyptum, equitatus numero sublevatus, non habebit uxores plurimas quæ alliciant animam ejus, neque argenti aut auri immensa pondera, quod quidem qualiter habet intelligi, supra traditur in hoc libro : describetque sibi Deuteronomium legis hujus, et habebit secum, legetque illud omnibus diebus vitæ suæ, ut discat timere Dominum Deum suum, et custodire verba ejus et cæremonias, et ut videlicet possit populum dirigere secundum legem divinam.* Unde et rex Salomon in principio sui regiminis hanc sapientiam a Deo petivit, ad directionem sui regiminis pro utilitate subditorum. sicut scribitur in III lib. Reg. Subdit vero dictus Moyses in eodem libro (ibid. xx) : *Nec elevetur cor ejus in superfluum super fratres suos, neque declinet in partem*

*dexteram vel sinistram, ut longo tempore regnet ipse et filius ejus super Israel.* Sed in I Reg. traduntur leges regni, magis ad utilitatem regis, ut supra patuit in libro II hujus operis, ubi ponuntur verba omnino pertinentia ad conditionem servilem, et tamen Samuel leges quas tradit, cum sint penitus despoticæ, dicit esse regales. Philosophus autem in VIII *Ethic.* magis concordat cum primis legibus. Tria enim ponit de rege in eodem libro, videlicet quod ille legitimus est rex qui principaliter bonum subditorum intendit. Item, qui per se sufficiens reperitur, et qui omnibus bonis superexcellit, ne videlicet subditos gravet. Item, ille rex est, qui curam subditorum habet, ut bene operentur quemadmodum pastor ovium. Ex quibus omnibus manifestum est, quod juxta istum modum despoticum multum differat a regali, ut idem Philosophus videtur dicere in I *Polit.* Item quod regnum non est propter regem, sed rex propter regnum, quia ad hoc Deus providit de eis, ut regnum regant et gubernent, et unumquemque in suo jure conservent; et hic est finis regiminis, quod si ad aliud faciunt in se ipsos commodum retorquendo, non sunt reges, sed tyranni. Contra quos dicit Dominus in Ezech. (xxiv, 2): *Væ pastoribus Israel qui pascunt semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus? Lac comedebatis et lanis operiebamini, et quod crasum erat, occidebatis, gregem autem meum non pascebatis; quod infirmum fuit non consolidastis, et quod ægrotum non sanastis, quod confractum non alligastis, quod abjectum non reduxistis, et quod perierat non quæstistis, sed cum austeritate imperabatis eis et cum potentia.* In quibus verbis nobis sufficienter forma regiminis traditur redarguendo contrarium.

Amplius autem regnum ex hominibus constituitur, sicut domus ex parietibus et corpus humanum ex membris, ut Philosophus dicit in III *Polit.* Finis ergo regis est ut regimen prosperetur, quod homines conserventur per regem. Et hinc habet commune bonum cujuslibet principatus participationem divinæ bonitatis; unde bonum commune dicitur a Philosopho in I *Ethic.* esse « quod omnia appetunt, et esse bonum divinum, » ut sicut Deus qui est Rex regum et Dominus dominantium, cujus virtute principes imperant, ut probatum est supra, nos regit et gubernat non propter se ipsum, sed propter nostram salutem, ita ut reges faciant et alii dominatores in orbe. Sed quia nemo militat stipendiis suis unquam, et quodam jure naturæ de suo labore unusquisque debet reportare mercedem, ut probat Apostolus in I ad



Cor. hinc habemus quod licet principibus a suis tributa percipere et annuos census : unde cum Apostolus ad Romanos probasse omne dominium a Deo esse provisum, ultimo persuadet eisdem retribuere pro labore. *Ideo*, inquit (cap. XIII, 6), *et tributa præstatis. Ministri enim Dei sunt in hoc ipsi servientes.* Augustinus etiam eadem verba pertractans de verbis Domini, hoc idem probat. Concludendum est ergo, legitimum regem secundum formam in Deuteronomio traditam, sic debere regere et gubernare.

Ad hoc etiam exemplis monemur, quia omnibus agentibus contrarium male cessit. Primo, quidem regibus romanis, quia propter eorum superbiam et violentiam quam exercebant, ejecti sunt a regno, ut Tarquinius superbus cum filio, sicut historiæ tradunt. Item, Achab et Jezabel uxor ejus mala morte interierunt pro violentia quam fecerunt Naboth de vinea sua, ut in IV Reg. scribitur. Traditur etiam ibi id quod canes linguerunt sanguinem suorum cadaverum in prædicta vinea, in argumentum maleficii in Naboth commissi; sed non sic rex David, ut scribitur in III lib. Reg. Cum enim vellet altare condere ad Deum placandum pro numeratione populi fastuosa nimis offensum, aream emit ab Hareumâ Jebusæo. Ipsoque offerente gratis recusavit rex, et ut scribitur in I Paralipom. pro præfata area dedit David sexcentos siclos auri justissimi ponderis : per quod habemus quod principes suis debent esse contenti stipendiis, nec subditos suos gravare possunt in bonis eorum et rebus, nisi in duobus casibus, videlicet ratione delicti, et pro bono communi sui regiminis. Primo enim modo, propter ingratitudinem suos privat feudo fideles, alios autem titulo justitiæ, propter quam sunt concessa dominia, ut dictum est supra. Et in Proverb. dicitur quod *justitia firmatur thronus regis.* Unde et lex divina transgressores divinarum præceptorum mandat lapidari, et diversis cruciari pœnis; quod quidem consonum videtur, si attendamus ad quaecumque rem creatam, et præcipue ad corpus humanum, quia ut nobilior pars conservetur, abjicimus viliorem. Amputamus enim manum, ut conservetur cor et cerebrum, in quibus principaliter hominis vita consistit, quod lex evangelica approbat. Si, inquit (Matth. XVIII, 9), *oculus tuus scandalizat te, et sive manus, sive pes*, quod pro gradu hominum accipit Augustinus, *erue eum, et projice abs te, quia melius est ad viam ingredi debilem vel claudum, quam duos oculos et duas manus habentem mitti in gehennam.* Item quod pro bono rei publicæ possit exigere, sicut pro defensione regni, vel pro qua-

cumque alia causa pertinente rationabiliter ad bonum commune sui dominii, ratio est in promptu, quia supposito quod humana societas sit naturalis, ut probatum est supra, omnia necessaria ad communem conservationem dictæ societatis erunt de jure naturæ; hoc autem est in proposito. Sic igitur supposito legitimo dominio regali, potest rex exigere a subditis quod ad bonum ipsorum requiritur.

Præterea ars imitatur naturam, in quantum potest, ut Philosophus in II *Physic.* tradit; sed natura non deficit in necessariis. Ergo nec ars, sed inter omnes artes ars vivendi est melior et amplior, ut tactum est supra, et probat Tullius in *Tusculanis quæstionibus*, eo quod cæteræ artes ordinantur ad ipsam. Sic et in necessitatibus regni, quod pertinet ad conservationem socialis humanæ vitæ rex, qui est artifex architectus dictæ societatis, non debet deficere, sed omnem defectum supplere cum ipsa societate: et ideo concludendum est quod isto casu possunt legitimæ exactiones, et talliæ, ac census sive tributa imponi, dummodo non transcendant necessitatis metas. Unde Augustinus *De verbis Domini* exponens illud Matth. : *Reddite quæ sunt Cæsaris, Cæsari* : « Igitur, inquit, quod Cæsar præcipit, ferendum est; quod imperat, tolerandum : sed fit intolerabile, dum prædam exactores accumulunt. » Et postea exponens verbum Joannis Baptistæ, quod militibus dixit : *Neminem concutialis, neque calumniam faciatis, sed estote contenti stipendiis vestris* : « Hoc, inquit, sumi potest de militibus prætoribus, cunctisque rectoribus. »

Quicumque enim sibi stipendia publice decreta consequitur, si amplius quærit, tanquam calumniator et concussor sententia Joannis condemnatur. Ex hac ergo duplici parte principatus despoticus ad regale reducitur; sed præcipue ratione delicti propter quod servitus est introducta, ut Augustinus dicit XVIII, *De Civit. Dei*. Licet enim etiam primo statu fuisset dominium, non tamen nisi officio consulendi et dirigendi, non libidine dominandi, vel intentione subjiciendi serviliter, ut dictum est supra. Leges vero traditæ de regali dominio Israelitico populo per Samuelem prophetam, hac consideratione sunt datæ, quia dictus populus propter suam ingratitude et quia duræ cervicis erat, merebatur tales audire. Interdum enim dum populus non cognoscit beneficium boni regiminis, expedit exercere tyrannides, quia etiam hæ sunt instrumentum divinæ justitiæ : unde et quædam insulæ et provinciæ, secundum quod historiæ narrant, semper habent tyrannos

propter malitiam populi, quia aliter nisi in virga ferrea regi nor possunt. In talibus ergo regionibus sic dyscolis necessarius est regibus principatus despoticus, non quidem juxta naturam regalis domini, sed secundum merita et pertinacias subditorum. Et ista est ratio Augustini in prædicto jam libr. Philosophus etiam in III *Polit.* ubi distinguit genera regni, ostendit apud quasdam barbaras nationes regale dominium esse omnino despoticum, quia aliter regi non possent, quod quidem dominium præcipue viget in Græcia, et apud Persas saltem quantum ad regimen populare. Hæc igitur de dominio in tantum sint dicta, et qualiter principatus despoticus ad ipsum reducit, et unde dividitur contra politicum, quod in capitulo de dominio politico adhuc clarius ostendetur.

## CAPUT XII.

*Hic sanctus Doctor declarat de dominio imperiali, unde istud nomen habuit originem, et de quibusdam aliis nominibus, ubi incidenter distinguuntur monarchiæ et quantum duraverunt.*

De imperiali vero post prædicta dominia congruum videtur esse dicendum, quia medium tenet inter politicum et regale, quamvis universalius, et ideo quantum ad hæc præponi deberet regali; sed alia causa est quare postponitur, quam nunc prætermittimus. Circa hoc quidem tria pro nunc sunt attendenda. Unum de nomine, quia nomen istud a supremo domino fastuose et elate trahit originem, quasi omnium dominus: unde et ille superbus Nicanor, cum rogaretur a Judæis ut deferret diei sanctificationis, hoc est sabbato, cum arrogantia ab eisdem quærens si erat potens in cælo, qui imperavit agi diem talem, responsoque accepto quod erat potens in cælo Dominus Deus II Mach. xv, 5): *Et ego, inquit cum fastu non modico, sum potens super terram, qui impero arma sumi* Propter quam causam ipse postea divinitus turpiter a Juda Machabæo, ut scribitur in II Machab., captus in bello, amputatusque capite et manu dextera, quam contra templum erexerat, mala morte vitam finivit. Quædam autem alia nomina istius domini assumpta sunt a quibusdam excellentibus viris dicti principatus propter aliquam prærogativam in eis repperitam, ut Cæsar a Julio, ut historiæ tradunt, sit dictus, quia ut scribit Isidorus lib. *Etymolog.* IX. quia casu mortuæ matris utero

prolatus est, vel quia cum cæsarie natus. A quo imperatores sequentes sic vocati sunt, quia comati essent; sed Augustus ab augendo rempublicam, primus vocatus est Octavianus, ut idem Isidorus scribit. Secundum autem quod hic attendimus, est de processu istius imperii, quia supra est tactum de quadruplici monarchia; sed nos quintam possumus addere, et de qua infra dicemus.

Prima fuit Assyriorum, cujus caput Ninus fuit tempore Abrahamæ patriarchæ, quæ duravit 1240 annos, ut scribit Augustinus, lib. IV *De Civit. Dei*, usque ad Sardanapalum, qui propter merita muliebria perdidit principatum; sed Arbaces transtulit ad Medos et Persas. Quo tempore regnavit Procax dux Romanorum, ut idem Doctor in XVIII dicit. Secunda vero monarchia, videlicet Medorum et Persarum, duravit usque ad tempora Alexandri 233 annos, quando videlicet devincitur Darius a prædicto principe, ut scribit idem doctor in eodem lib. XII. Sed monarchia Græcorum in Alexandro incepit, et in eodem finitur. De quo dicitur in I Machab. quod *regnavit Alexander annis duodecim et mortuus est*. Sed quamvis Græci non habuerint in universale dominium, viguit tamen regnum Macedonum usque ad mortem Alexandri, de quo et prædictus liber mentionem facit annis 485, ut Augustinus scribit in eodem XII lib. In quo prædictus princeps suum inchoavit dominium patri suo in eodem regno succedens, ut historiæ tradunt. Post hanc autem monarchiam Romanus principatus vigere incepit. Tempore enim Judæ Machabæi, qui immediate quasi post mortem floruit Alexandri, cum Ptolomæo Lagi concurrente, in lib. I Machab., multa de Romanis traduntur. In quibus ipsorum potentia ad omnes mundi plagas videbatur diffusa sub consulibus tamen, quia superstitibus regibus cum finitimis sollicitabantur regionibus, et modicæ adhuc erant virtutis. Duravitque consulatus, immo monarchia, usque ad tempora Julii Cæsaris, qui primus usurpavit imperium; sed parum in ipso supervixit a senatoribus quidem occisus propter abusum dominii. Post hunc Octavianus filius sororis suæ successit, qui vindicta exercita contra occisores Julii, interfectoque Antonio, qui monarchiam tenebat in Oriente, solus ipsam obtinuit. Et propter suam modestiam longo tempore in eo principatum habuit, ac in 42 anno regiminis completa septuagesima sexta hebdomada secundum Danielelem, sui dominii cessante regno et sacerdotio in Judæa nascitur Christus, qui fuit verus Rex et Sacerdos, et verus Monar-

cha : unde post resurrectionem suam apparens discipulis suis dixit : *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terra*, quod quidem ad humanitatem oportet referre secundum Augustinum et Hieronymum, quia de divinitate nulli est dubium quin semper habuerit.

### CAPUT XIII.

*Hic sanctus Doctor declarat, de monarchia Christi, quomodo in tribus excellit, et Octaviano Augusto, quomodo gessit vices Christi.*

Et hæc quinta monarchia quæ successit Romanis secundum veritatem omnibus præcellit ex triplici parte. Primo quidem ex annorum quantitate, quia plus duravit et adhuc durat, et durabit usque ad mundi renovationem, ut patet in visione Danielis, ut dictum est supra, et adhuc nunc magis declarabitur. Secundo apparet ejus excellentia ex dominii universitate, quia *in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terræ verba eorum*. Nullus enim angulus mundi est, nulla plaga, in qua nomen Christi non adoretur. *Omnia enim subjecit sub pedibus ejus*, ut introducit Apostolus in fine I Epist. ad Cor. In principio etiam Mæ'achiæ prophetæ (cap. 1, 2) ostenditur istud dominium : *Ab ortu, inquit, solis usque ad occasum magnum est nomen meum in gentibus, et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda, quia magnum est nomen meum in gentibus, dicit Dominus exercituum*. In quò verbo satis apparet, quod dominum Christi ordinatur ad salutem animæ et ad spiritualia bona, ut jam videbitur, licet a temporibus non excludatur, eo modo quo ad spiritualia ordinantur : et inde est quod quamvis Christus adoraretur a Magis, glorificaretur ab Angelis in signum universalis sui domini, humili tamen loco jacuit, vilius involutus pannis. Qua quidem via homines melius ad virtutem trahuntur quam armorum virtute. Et hoc quidem intendebat, licet sæpius sua uteretur potentia, ut verus Dominus. In humilitate ergo vixit, et demum in Augusto substituit, ut describeretur universus orbis in ortu Domini, ut Lucas Evangelista testatur. Et in hac descriptione solvebatur census, sive tributum, ut historiæ tradunt, in recognitionem debitæ servitutis, non sine mysterio, quia ille natus erat, qui verus erat mundi Dominus et Monarcha, cujus vices gerebat Augustus, licet non intelligens, sed nutu Dei, sicut Caiphas prophetauit.



Unde hoc instinctu dictus Cæsar mandavit tunc temporis, ut narrant historiæ, ne quis de Romano populo Dominum ipsum vocaret. Quas quidem vices monarchiæ post Christi veri Domini nativitatem gessit Augustus, quatuordecim annos toto orbe terrarum subacto, quia ut acta principum Romanorum describunt, dictus Cæsar Augustus quinquaginta sex annos et menses sex tenuit principatum. Tiberius etiam qui eidem Augusto successit, ut narrant historiæ, Christum tanquam verum Dominum inter deos transferri voluit, licet impeditus fuerit a superbo et fastuoso senatu impatiente alicujus dominii.

Tertio autem apparet excellentia monarchiæ Christi super alias præcedentis, et dominantis dignitate, quia Deus et homo. Secundum quam considerationem humana natura in Christo participat infinitam virtutem, ex qua majoris fortitudinis est et virtutis supra humanam fortitudinem et virtutem. Quam quidem describit Isaias (cap. ix, 6) quantum ad virtutem temporalem Christi, unde ipsum Monarcham appellamus : *Parvulus*, inquit, *natus est nobis, et filius datus est nobis. Et factus est principatus super humerum ejus. Et vocabitur nomen ejus, admirabilis, consiliarius, Deus fortis, Pater futuri sæculi, princeps pacis. Multiplicabitur ejus imperium, et pacis non erit finis.* In quibus verbis omnia tanguntur quæ requiruntur ad verum principem. Immo transcendit metas omnium dominorum, ut in sequenti capite declarabitur, et aspicienti patet. Hic ergo principatus, sive dominium, omnes monarchias sive dominia transcendit, annihilat et confringit, quia omnia regna subjiciuntur eidem, quod per eundem prophetam (cap. xlv, 23) prænuntiatum est : *Vivo ego, dicit Dominus, quia mihi curvabitur omne genu.* Et Apostolus Paulus, ad Philipp. ii, 10 : *In nomine Jesu omne genu flectatur, cælestium, terrestrium et infernorum.* De hac monarchia concludit Daniel, ii, 44, exposita Nabuchodonosor sui somnii visione : *In diebus, inquit, illis, hoc est post illas quatuor monarchias Assyriorum, Persarum et Medorum, Græcorum et Romanorum, suscitabit Dominus regnum cæli, quod in æternum non dissipabitur, et regnum ejus alteri non tradetur, et comminuet universa regna hæc, et ipsum stabit in æternum.* Cujus quidem ratio æternitatis satis est in promptu, quia iste principatus æterno conjungitur, cum iste Dominus, Deus et homo sit.

Et sic completus est circulus a puncto ad punctum, quia probatum est supra, a Deo omne dominium originem trahere. In isto

vero principatu percussis hominum motibus, terminatur principatus sicut in re immobili, ultra quam non est motus. Et sic oportet ex dictis concludere, quod istud dominium non potest deficere.

## CAPUT XIV.

*Movetur quæstio de monarchia Christi, quo tempore incepit et quomodo latuit, et quare, et duplex assignatur causa suæ occultationis, et primo ponitur una.*

Sed tunc oritur quæstio de isto Domini principatu, quando incepit, quia constat multos postea imprærasse, ipse vero abjectam vitam elegit. Unde in Matth. viii, 20 dicitur : *Vulpes foveas habent, et volucres cæli nidos; Filius autem hominis non habet ubi caput suum reclinet.* Item in Joann. scribitur, quod cum pavisset multitudinem, abscondit se, quia volebant eum populi rapere ac regem facere. Item, in eodem ipse dicit : *Regnum meum non est de hoc mundo.*

Ad hanc autem quæstionem est responsio, quia principatus Christi incepit statim in ipsa sui nativitate temporali. Cujus argumenta sunt in eodem die, Angelorum ministratio et denuntiatio. Unde in Luc xi, 40, scribitur quod *Angelus ad pastores ait : Annuntio vobis gaudium magnum, quia natus est vobis Salvator mundi, xi, 4.* Item Magorum adoratio. Unde in Matth. dicitur : *Cum natus esset Jesus in diebus Herodis regis, ecce Magi veniunt ab Oriente Hierosolymam, dicentes : Ubi est qui natus est rex Judæorum? Vidimus enim stellam ejus in Oriente, et venimus adorare eum.* In quibus actibus satis est notus principatus ejus, ac temporis exordium; prophetatus quidem et prænuntiatus per Isaiam in verbis supra præmissis. Et attendendum quod in sua instantia plus apparuit virtutis et potentiæ prætendentis excellentiam sui domini, quam in adulta ætate, ad insinuandum suam infirmitatem esse voluntariam, non necessariam, quæ assumpta est ab ipso, et non publice usus nisi in casibus propter duplicem causam, quæ ad præsens sufficiant.

Una est ad docendum in principibus humilitatem per quam quis redditur in regimine gratosus. Quia humilitas meretur gratiam juxta illud (Prov. xxix, 23) : *Humilem spiritum suscipit gloria.* Et iterum : *In mansuetudine opera tua perfice, et super hominum gloriam diligeris* Et in Can. B. Jacobi, iv, 6 : *Deus*

*superbis resistit, humilibus autem dat gratiam.* Sed tanto amplius in principe est necessaria, quanto per eminentiam sui status, dentibus invidiæ superiorem non patientis laceratur. Quod considerans David rex, fastuosæ regis filiæ, videlicet Michol insultanti et dicendi quod coram ancillis suis se discooperuisset ad Dei laudem et reverentiam divinæ arcæ, quæ tunc pro numine habebatur, responsum dedit, ut patet in II Reg. vi, 22 : *Ludam, inquit, ante Dominum, qui elegit me potius quam patrem tuum et quam omnem domum ejus, et præcipit mihi ut essem dux super populum Domini in Israel. Et ludam, et vilior fiam, plusquam factus sum, et ero humilis in oculis meis.* Quam regulam Christus servare voluit in se ipso, secundum voluntatem Dei Patris, per Prophetam Zachariam prænuntiata, quam Evangelista Matth. xxi, 5, in Christo adimpletam esse pronuntiat : *Ecce, inquit, rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum filium subjugalis.* Quod si principes mundi de humilitate commendantur et paupertate, per quæ gratiosi facti sunt subditis, et ipsorum prosperatum est dominium, quare non magis commendabimus perfectam humilitatem Christi. Scribit enim Valerius Maximus lib. XI, de Codro Atheniensi rege, et Augustinus *De Civ. Dei*, quod cum Peloponenses pugnarent contra Athenienses, ex consultatione Apollinis certioratus est, quod ille exercitus prævaleret, cujus dux morti dicaretur. Unde rex Codrus pro salute suæ gentis, in effigie pauperis se hostibus interficiendum obtulit. Ipsoque mortuo in fugam versi sunt hostes. Propter quod Athenienses ipsum inter deos asserebant fuisse translatum.

Tradit etiam idem Augustinus in præfato libro, et Valerius Maximus de quibusdam consulibus romanis et Lucio Valerio, quod in tanta mortuus est indigentia ut cogerentur amici collectam facere nummorum pro ejus sepultura. Fabricius etiam consul de hoc ipso summe commendatur. Unde scribit idem Valerius Maximus et Vegetius *De re milit.* lib. IV, et dictum est supra, quod cum esset par unicuique pauperi, et legati Epirotarum magnum auri pondus eidem offerrent, eo recusante, « Narrate, inquit, Epirotis me malle hæc habentibus imperare, quam ipsa possidere. » Quid plus insistimus? Omnes magni principes et monarchæ cum humilitate subjugaverunt mundum, sed cum fastu elationis perdiderunt dominium, ut superius est tactum. Propter quod in Eccl. iii, 20, scribitur : *Quanto magnus es, humilia te in omnibus, et coram Deo invenies gratiam.* Amplius autem si virtus

humilitatis et benevolentiae in quocumque principe commendatur, multo magis laudari debet in principe nostro Christo, tanquam in supremo gradu virtutis constituto.

Concluditur ergo quod Christi humilitas et paupertas fuit consona rationi, quamvis legitimus esset Dominus, propter causam jam dictam.

## CAPUT XV.

*Secunda causa assignatur quare Dominus assumpsit vitam abjectam et occultam, licet esset verus Dominus mundi, et exponuntur verba Isaiae Prophetæ de Christo.*

Est et alia ratio, quare Dominus noster statum humilem assumpsit, quamvis Dominus mundi, ad insinuandam videlicet differentiam inter suum et aliorum principum dominium. Quamvis enim temporaliter esset Dominus orbis, directe tamen ad spirituales vitam suam ordinavit principatum, juxta illud Joan. x, 40 : *Ego veni, ut vitam habeant et abundantius habeant.* Hinc etiam verificatur suum verbum superius allegatum : « Regnum meum non est de hoc mundo. » Propter hoc igitur humiliter vixit, ut suos fideles exemplo sui traheret ad operandum secundum virtutem, cujus via aptior est humilitas ac mundi contemptus, ut Stoici et Cynici posuerunt, ut de ipsis Augustinus et Valerius Maximus referunt. Ipse etiam Seneca idem ostendit, qui perfectus Stoicus fuit, in libello *De Dei prov. et De brevit. vite* ad Paulinum, per quam quis efficitur dignus ad regnum æternum. Ad quod consequendum sui domini fuit principalis intentio. Unde ipse Dominus in Luca (xx, 28) discipulis suisque sequacibus dixit : *Vos estis, qui permansistis mecum in tentationibus meis. Et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater meus, regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Voluit igitur Dominus sequaces suos humiliter vivere exemplo sui, ex causa jam dicta, juxta illud Matth. xi, 69 : *Discite a me, quia mitis sum et humilis corde,* ac suum temporale dominium ad hoc ordinare. Unde vita spiritualis fidelium regnum cælorum vocatur, quia differt in vivendo a regno mundano, et quia ad verum regnum ordinatur æternum, non ad temporale dominium tantum. Ad tollendam igitur suspicionem de cordibus hominum, quod quasi principatum assumpserit ut in mundo dominaretur, et hoc esset finis ejus, ut aliorum dominorum vitam abjectam elegit, et tamen

verus erat Dominus et monarcha, quia factus est principatus super humerum ejus, ut dictum est supra per Prophetam; quod optime fuit in præmissis verbis Isaïæ prænuntiatum, quia primo præponitur humilis et abjectus : *Parvulus*, inquit, *natus est nobis*. Postea subjungitur cum ista parvitate virtus et excellentia sui domini propter conjunctum : *Et filius*, inquit, *datus est nobis*. Quia enim humanitas in Christo conjuncta erat divinitati filii tanquam instrumentum ejus, omnipotentis erat virtutis; et ideo Propheta ibidem circumloquitur ineffabile ejus dominium multis clausulis singularis potentiæ, quæ omnes distincte habent intelligi, ut Hieronymus exponit ibidem, ut per ordinem clausularum est manifestum.

Primo siquidem quantum ad domini securitatem et soliditatem, « Cujus, inquit, principatus super humerum ejus. » Ea enim quæ portantur in humeris, firmiora sunt; sic enim onera solidius vehuntur. Secundo, quantum ad domini novitatem, unde scribitur : *Et vocabitur nomen ejus Admirabilis*. Admiratione enim dignum est, quia humilis est pauper, et tamen Dominus mundi. Tertio, quantum ad sapientiæ claritatem, quod est præcipue principibus necessarium, quia *væ terræ cujus rex puer est*, ut dicitur in Eccl. Quod accidit quando princeps per se nihil potest, sed innixus aliorum agit consilio, sive agitur, ut melius dicatur, unde subjungitur *Consiliarius*. Quarto, quantum ad domini dignitatem, quia *Deus*. Cum enim in ipso sit unum suppositum et una persona, in qua sunt unitæ divina et humana natura, et principatus Christi in virtute agit divini suppositi, et ideo sequitur, *Fortis*. Recipit enim influentiam Christi principatus ex divina virtute, quæ in ipso personaliter erat, qua potentia usus est Christus circa passionem, cum Judæi vellent eum occidere, et ipsum quærerent; quo dicente : *ego sum*, statim ceciderunt in terram, ut in Joanne scribitur, quæ quidem fines sui successoris excedit, quia constat quod Vicarius Christi non est Deus, et in hoc transcendit sua potestas potentiam sui successoris; ex quo Christus multa potuit circa ordinationem suorum fidelium et regimen, quæ beatus Petrus non potuit, nec sui successores, ut superius est ostensum. Et ex eadem parte, videlicet quod iste parvulus erat, subditur sexta conditio singularis sui principatus, quæ est regendi benignitas. Quia *Pater futuri sæculi*, quod ad plenitudinem gratiæ referre possumus, qua quidem qui pleni sunt, omne jugum legis leviter portant. Qua ratione Apostolus dicit ad Gal. v, 48 :



*Si spiritu ducimini, non estis sub lege; unde talibus ad regendum virga ferrea non est necessaria, et hoc singulare est in principatu Christi.*

Septimum et ultimum sumitur ex eadem causa, quod est regendi tranquillitas, cum subditur : *Princeps pacis*, etsi non corporis, tamen pectoris. Et hanc quidem suis fidelibus Christus rex noster et princeps, et vivendo offert, et moriendo reliquit. *In mundo*, inquit (Joan. xvi, 33), *pressuram habebitis, in me autem pacem*, et hoc etiam est singulare in suo principatu. In humilitate ergo et paupertate suum fundavit dominium, et in adversitatibus, et laboribus, et ærumnis, quomodo aucta fuit respublica Romanorum, non videlicet fastu, vel pompis superbix, ut Salustius refert ex sententia Catonis, et Valerius Maximus hoc idem probat.

## CAPUT XVI.

*Hic sanctus Doctor declarat quod isto modo aucta fuit respublica per exempla antiquorum Romanorum, et postea subdit de Constantino.*

Et hinc est quod rex noster Christus princeps sæculi permisit dominari, et eo vivente, et eo moriente, ad tempus, quousque videlicet suum regnum esset perfectum, et ordinatum in suis fidelibus operationibus virtuosis et eorum sanguine laureatum. Si enim Regulus qui et Marcus appellatur, pro zelo suæ patriæ a Carthaginensibus est occisus; si Marcus Curtius in abruptum terræ hiatum se projecit ad liberationem patriæ; si Brutus et Torquatus filios occiderunt pro justitia et disciplina militari conservandis, ut historiæ tradunt, quorum zelo respublica ex parva facta est magna; item si Seleucus apud Locros dominans, ut Valerius Maximus refert libro VI, filium uno orbavit oculo, alteroque se ipsum pro adulterio commisso, ut justitia servaretur, contra prædictum delictum per filium perpetratum, sicque admirabili æquitatis temperamento se inter misericordem patrem et justum legislatorem partitus est, quare non magis Christiani reddi debent laudabiles, si se exponunt passionibus et tormentis pro zelo fidei et amore Dei, ac virtutibus variis conantur florere, ut regnum consequantur æternum, ac Christi principatus accrescat in eorum meritis? Hæc autem Augustinus *De Civ. Dei*, quasi per totum subtiliter valde ac diffuse pertractat. Propter quod et dictum librum fecit, quod et factum fuit intermedio tempore a passione

Domini, usque ad tempora beati Sylvestri et Constantini, quo quidem sæculi spatio infinita populi multitudo per mortem Christo Domino suo dedicata est et conjuncta, ac suum ducem et principem est secuta.

Primo quidem primi duces Apostoli et alii Christi discipuli omnes Christi vicarii, et Petri successores, quod fuit tempus 350 annorum, in quorum sanguine et corporibus ac ipsorum vitæ meritis fundata est Ecclesia tanquam lapidibus vivis et pretiosis, ac ineffabili fundamento, contra quod nec venti, nec pluvie, nec quæcumque procellæ diversarum passionum, vel quarumcumque perturbationum sæviant, ipsum possunt obruere. Oportuno igitur tempore, ut manifestaretur mundo regnum Christi compositum, virtus principis nostri Jesu Christi principem mundi sollicitavit, Constantinum videlicet, percutiens eum lepra, ac ipsum curans supra humanam virtutem. Qua probata in dominio cessit vicario Christi, beato videlicet Sylvestro, cui de jure debebatur ex causis et rationibus superius assignatis; in qua quidem cessione spirituali Christi regno adjunctum est temporale, spirituali manente in suo vigore; quia illud per se quæri debet a Christi fidelibus, istud vero secundario tanquam administrans primo, aliter autem contra intentionem fit Christi. Tunc ad impletum est quod post illam clausulam scribitur in Isa. ix, 7 : *Multiplicabitur ejus imperium et pacis non erit finis*. Apertæ sunt enim Ecclesiæ ab eo tempore et cœpit Christus prædicari publice, quod ante non poterat sine periculo mortis.

Et eodem anno quo Constantinus curatus est a lepra et conversus est ad fidem, baptizati sunt circa partes romanas plusquam centum millia hominum ex virtutibus ostensis per dictum Christi vicarium, sed attendendum quod dicit Propheta : « Et pacis non erit finis. » Constat enim post mortem Constantini filium ejus hæresi Ariana fuisse infectum, et Ecclesiam perturbasse. Unde sub eo passi sunt exilium solemnes Ecclesiæ doctores : Hilarius Pictaviensis, et Athanasius Alexandrinus Episcopi, ac Eusebius Vercellensis, et multi alii Ecclesiarum doctores et clerici. nec non et caput Ecclesiæ sumus Pontifex Liberius in veritate fidei vacillavit ex multa persecutione Constantii, ut historiæ tradunt. Post ipsum fuit Julianus apostata, frater Galli, et consobrinus Constantii. Hic secundam intulit persecutionem fidelibus, sub quo passi sunt Joannes et Paulus germani. Unde ergo verificatur verbum Domini per Prophetam jam dictum. Oportet autem prædicta

ad pacem pectoris reducere, non corporis. Unde ipse Dominus quando pacem offert discipulis, in Joanne xiv. 27, de tali pace loquitur : *Pacem meam do vobis, non quomodo mundus dat, ego do vobis*. Manifestum est enim illa verba discipulis imminente passione dicta. Tunc autem constat ipsos persecutionem passos. Unde dictum est eis in eodem temporis momento : *Si me persecuti sunt, et vos persequentur*. Hanc ergo pacem electi Christi fideles perdere non possunt nisi velint. Quod si licuit Stoicis dicere, bona hominis quæ virtutes appellant in homine semper manere, nec auferri posse virtuosus invitis, ut refert. A. Gellius in libro *Noctium Atticarum*, de Dibon Stoico, et Augustinus, *De Civit. Dei*, lib. V, quare non magis dicemus de mentibus fidelium, quod pacis eorum non erit finis, cum inhæreant fini qui sine fine vivit?

## CAPUT XVII.

*Qualiter imperatores constantinopolitani sequentes a Constantino, fuerunt obedientes et reverentes Ecclesiæ Romanæ, et hoc ostendit per quatuor concila, quibus dicti principes se subjecerunt.*

His autem peractis, Juliano in bello Persarum interfecto, redita est pax Ecclesiæ per Jovinianum fratrem ejus virum catholicum, licet parum regnaverit. Istud autem notabile ab inde usque ad tempora Caroli Magni, de imperatoribus reperitur, omnes quasi obedientes et reverentes fuisse Romanæ Ecclesiæ tanquam ipsa principatum teneret, sine respectu spiritualis dominii, sicut sancta synodus Nicæna definit, sive temporalis : unde Gelasius Papa Anastasio imperatori scripsit, imperatorem ex judicio Papæ dependere, ut historiæ tradunt, et non e contrario. Valentinianus etiam qui immediate Joviniano successit, sic fertur dixisse, ut ecclesiastica historia refert, cum Archiepiscopi Mediolanensis instaret electio : « Talem, inquit, nobis in pontificali institute sede, cui nos, qui gubernamus imperium, sincere nostra capita submittamus, et ejus monita dum tanquam homines deliquerimus, necessario veluti curantis medicamina suscipiamus. » Et quia ista materia est fructuosa ad ostendendam reverentiam principum circa vicarium Christi, de imperatoribus usque ad tempora Caroli est hic agendum. Ulterius autem a Carolo usque ad Ottonem primum, inter quæ tempora facta est diversitas in tribus.

Primo, quantum ad modum eligendi. Secundo, quantum ad modum succedendi. Tertio, quantum ad modum providendi. Et ut appareat, tradendum est hic aliquid de processu imperatorum a tempore Constantini, qui subjecti fuerint Ecclesiæ, præter jam dictos tyrannos. Sicut enim narrant historiæ, postquam Constantinus cessit imperium vicario Christi, transtulit se cum satrapis et principibus suis in provinciam Thraciæ, ubi Asia major incipit, et terminatur Europa, ibique unam civitatem assumpsit, quæ vocabatur Byzantium. Quam quidem, ut historiæ tradunt, quasi adæquavit urbi et suo nomine appellavit. In hac ergo fuit imperialis sedes usque ad Carolum, in cujus persona Adrianus Papa congregato concilio in urbe, imperium a Græcis transtulit ad Germanos. In quo apparet imperatores Constantinopolis a vicario Christi, summo videlicet Pontifice dependere, ut Gelasius Papa Anastasio scribit imperatori : unde ipsorum imperium ad exequendum regimen fidelium secundum mandatum summi Pontificis ordinatur, ut merito dici possint ipsorum executores esse cooperatores Dei ad gubernandum populum christianum.

Quod quidem ostenditur primo de quatuor imperatoribus, qui in isto medio tempore regnaverunt, nec non et præsentés fuerunt quatuor conciliis solemnioribus et universalioribus, et approbantes ipsorum statuta, et eisdem se similiter subjicientes. Primum fuit Nicenum trecentorum decem et octo Episcoporum tempore Constantini, ubi condemnatus est Arius presbyter Alexandrinus, ut historiæ tradunt, qui Filium Dei asserebat minorem Patre : ubi de dicto principe fertur, quod eidem concilio omnes sumptus fecit, quasi in hoc recognoscens suum dominum vicarium Christi, cujus vices totum gerebat Concilium, quia beatus Sylvester absens fuerat ab eodem ex speciali causa. Secundum autem concilium fuit Constantinopoli, sub Cyriaco Papa celebratum (quidam tamen dicunt sub Damaso) præente Theodosio seniore, ut historiæ tradunt, centum quinquaginta Episcoporum. In quo multæ fuerunt hæreses condemnatæ, sed præcipue Macedonii Episcopi Constantinopolis, qui Spiritum sanctum negabant esse Deum, Patri consubstantialem et Filio.

Hic autem Theodosius tanta reverentia fugit ad Ecclesiam, quod ut scribit Gelasius Anastasio Imperatori, beato Ambrosio prohibente eidem ingressum Ecclesiæ non fuit ausus intrare, quin potius excommunicavit eum, quia consensit in necem multitudinis Thessaloniciæ, eo quod suum iudicem occidissent, ut narrat his-

toria tripartita. Quod totum princeps catholicus patienter tulit, et tandem durissime reprehensus ab ipso, publicam prius egit pœnitentiam, quam publicum haberet ecclesiæ ingressum.

Tertium autem Concilium celebratum fuit sub Theodosio juniore Arcadii filio, apud Ephesum, ducentorum Episcoporum, tempore Cœlestini primi, licet præsens non fuerit, sed ejus vices gessit Cyrillus Alexandrinus Episcopus confidentia Theodosii, qui tantæ fuit honestatis, et maturi consilii et reverentiæ ad divinum cultum, quod etiam in tenella ætate permissus est imperare, ut historiæ tradunt. Synodus autem prædicta contra Nestorium Constantino-  
polis episcopum congregata fuit, qui duas personas ponebat in Christo, et duo supposita, per quæ tollebatur vera unio utriusque naturæ.

Quartum autem concilium fuit celebratum in Chalcedonia sexcentorum triginta Episcoporum sub Leone primo, præsente principe Martino, de quo pro reverentia Romanæ Ecclesiæ, sic dixisse fertur in actione septima præfatæ Synodi : « Nos, inquit, ad fidem confirmandam, non ad potentiam ostendendam, exemplo religiosissimi viri Constantini, huic concilio interesse volumus, ut inventa veritate, non ultra multitudo pravis doctrinis attracta discordet. » Per quod habeo quod tota intensio principum antiquitus erat ad favendum fidei et Ecclesiæ Romanæ reverentiæ et honori. In hoc autem concilio damnatus est Eutyches cum Dioscoro Episcopo Alexandrino, qui sicut Nestorius ponebat naturas et personas distinctas, sic isti asserebant confusas et admixtas.

## CAPUT XVIII.

*De duobus conciliis sequentibus post alia quatuor celebratis tempore Justiniani et Constantini junioris; et quæ fuit ratio quare imperium translatum fuit a Græcis ad Germanos.*

Multa etiam et alia fuerunt Concilia, licet ista fuerint principiora a tempore Constantini usque ad Carolum, in quibus principes se subjectos Ecclesiæ ac fideles ostendunt; sed præcipue Justinianus postcursum quartæ synodi centum viginti Episcoporum præsidente Julio Papa. Hoc enim manifestum est ex suis legibus, quas in favorem condidit ecclesiastici status. Item, ex epistola quam celebrato Concilio in Constantinopoli per totum orbem ter-



rarum direxit, in quo institutis Ecclesiæ se subiecit, mandans populus eidem in omnibus obedire, replicans etiam super quatuor conciliorum memoratorum statuta, et eadem confirmans suas sanctiones, sive leges subiciens ecclesiasticis institutis; sed præcipue in usuris et matrimonio, in quibus tota vita civilis versatur: quæ quidem synodus celebrata fuit contra Theodorum et ejus sectatores Constantinopoli, qui aliud dicebant esse Verbum Dei, et aliud Christum, negantes etiam beatam Mariam. Sexta autem synodus celebrata fuit in urbe regia præfata, Constantino juniore procurante, centum quinquaginta Episcoporum, rogatu Agathonis, contra Macharium Antiochenum Episcopum, et ejus socios, qui unam operationem et unam voluntatem in Christo asserunt, juxta perfidiam Eutychetis. In qua quidem synodo dictus Constantinus, qui fuit post Justinianum principem ad centum quinquaginta annos, fidei multum favit, destruens Monothelitas hæreticos, quorum pater et avus fuerunt fautores, restauravit Ecclesias per ipsos destructas.

Hæc pro tanto sint dicta ad ostendendum quod Constantinopolis imperatores fuerunt Romanæ Ecclesiæ protectores ac propugnatores usque ad tempora Caroli Magni. Tunc igitur gravata Ecclesia a Longobardis, et Constantinopolis imperio auxilium non ferente, quia forte non poterat ejus potentia diminuta, advocavit Romanus Pontifex ad sui defensionem contra prædictos Barbaros regem Francorum. Primo quidem Pipinum Stephanus Papa, et successor Zacharias contra Aistulphum regem Longobardorum; deinde Adrianus et Leo Carolum Magnum contra Desiderium Aistulphi filium, quo extirpato et devicto cum sua gente, propter tantum beneficium Adrianus Concilio celebrato Romæ centum quinquaginta quinque Episcoporum et venerabilium abbatum, imperium in personam magnifici principis Caroli a Græcis transtulit in Germanos, in quo facto satis ostenditur, qualiter potestas imperii ex judicio Papæ dependet. Quamdiu enim Constantinopolis principes Romanam Ecclesiam defenderunt, ut fecit Justinianus per Belisarium contra Gothos, et Mauritius contra Longobardos, Ecclesia dictos principes fovit. Postquam vero defecerunt, ut tempore Michaelis contemporanei Caroli, de alio principe ad sui protectionem providit.

---

## CAPUT XIX.

*Qualiter diversificatus est modus imperii a Carolo Magno usque ad Ottonem tertium, et unde plenitudo potestatis summo Pontifici convenit.*

Et tunc diversificatus est modus imperii, quia usque ad tempora Caroli in Constantinopoli in eligendo servabatur modus antiquus. Aliquando enim assumebantur de eodem genere, aliquando aliunde, et aliquando per principem fiebat electio, aliquando per exercitum; sed instituto Carolo cessavit electio, et per successionem assumebantur de eodem genere, ut semper primogenitus esset imperator, et hoc duravit usque ad septimam generationem, qua etiam deficiente, tempore Ludovici a Carolo separati, cum Ecclesia vexaretur ab iniquis Romanis, advocatus est Otto primus dux Saxonum in Ecclesiæ subsidium, liberataque Ecclesia a vexatione Longobardorum et impiorum Romanorum, ac Berengarii tyranni, in imperatorem coronatur a Leone VII genere Alamano, qui et imperium tenuit usque ad tertiam generationem, quorum quilibet vocatus est Otto. Et ex tunc, ut historiæ tradunt, per Gregorium V genere similiter Teutonicum provisus est electio ut videlicet per septem principes Alamaniæ fiat, quæ usque ad ista tempora perseverat, quod est spatium ducentorum septuaginta annorum, vel circa; et tantum durabit, quantum Romana Ecclesia, quæ supremum gradum in principatu tenet, Christi fidelibus expediens judicaverit, in quo casu, ut ex verbis Domini supra inductis est manifestum, videlicet pro bono statu universalis Ecclesiæ, videtur vicarius Christi habere plenitudinem potestatis, cui competit dicta provisio ex triplici jure.

Primo quidem divino, quia sic videtur voluisse Christus ex verbis superius introductis, et infra etiam ostendetur. Secundo vero ex jure naturali, quia supposito ipsum primum locum tenere in principatu, oportet eum dici caput, a quo est omnis motus et sensus in corpore mystico, per quod habemus quod omnis influentia regiminis ab ipso dependet. Amplius autem in communitate oportet attendere ad conversationem ipsius, quia hoc natura requirit humana, quæ sine societate vivere non potest. Conservari autem nequit, nisi per dirigentem primum in quolibet gradu hominum; et hoc est in actibus hominum primus hierarcha, qui est Christus: unde est primum dirigens, et consulens, et movens,

cujus vices summus Pontifex gerit. Rursus autem dictum est supra in primo libro, quod princeps est in regno sicut Deus in mundo, et anima in corpore.

Constat autem quod omnis operatio naturæ ex Deo dependet sicut gubernante, movente et conservante, quia *in ipso movemur et sumus*, ut dicitur in Act. Apostolorum xvii, 28, et Propheta Isai. xxvi, 12 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Similiter et de anima dici potest, quia omnis actio naturæ in corpore in triplici genere causæ dependet ex anima. Hoc autem videmus in Deo, quod gubernando et dirigendo mundum permittit corruptionem particularis entis pro conservatione totius, sic et natura facit pro conservatione humani corporis ex virtute animæ. Simile contingit in principe totius regni, quia pro conservatione regiminis super subditos ampliatur ejus potestas imponendo talias, destruendo civitates et castra pro conservatione totius regni. Multo igitur magis hoc conveniet summo et supremo principi, id est Papæ, ad bonum totius christianitatis. Propter quod et prima synodus Nicæna præsentē Constantino eidem primatum attribuit in primis canonibus quos instituit. Jura etiam sequentia dictum concilium in his singulariter dictum principatum attollunt, dicentia quod sic debet reputari ejus sententia, tanquam ab ore Dei prolata. Et hoc idem Carolus Magnus confitetur ibidem. Item non licet appellare ab ejus sententia. Item ipse est qui superiorem non habet. Item, ipse est qui vices Dei gerit in terris.

Et hæc est tertia via, sive ratio per quam ostenditur et concluditur, summum Pontificem in dicto casu plenitudinem potestatis habere. In duobus igitur casibus ampliatur ejus potestas, ut patet supra, vel ratione delicti, vel ad bonum totius fidei, quod eleganter nobis ostendit Propheta Jeremias i, 10, cui in persona vicarii Christi dicitur . *Ecce, inquit, constitui te super gentes et regna, ut evellas, et destruas, et disperdas, ac dissipas*, quod ad rationem delicti referimus, ubi in quatuor illis vocabulis diversa genera pœnarum accipimus, quæ infligi possunt unicuique fidei sive subdito, cum dicit, *et super gentes*; sive domino, cum dicit, *et super regna*. Secundum autem est, unde accipimus ampliata summi Pontificis potestatem, cum postea dicitur : *Et ædifices, et plantes*, quod ad providentiam vicarii Christi pertinet pro bono universalis Ecclesiæ.

---

## CAPUT XX.

*Comparatio regalis dominii inter imperiale et politicum  
qualiter convenit cum utrisque.*

His habitis, videnda est comparatio imperialis dominii ad regale et politicum, quia ut ex dictis apparet, convenit cum utroque et cum politico quidem quantum ad tria. Primo enim considerata electione. Sicut enim consules romani et dictatores, qui politice regebant populum, assumebantur per viam electionis, sive a senatoribus; ita et de imperatoribus contingebat, quod assumebantur, sive a romano exercitu, ut Vespasianus in Palæstina, ut historiæ tradunt, et similiter Phocas ex militari seditione in Oriente assumptus est contra Mauritium imperatorem, quem postea interfecit. Aliquando autem eligebantur imperatores a senatoribus, ut Trajanus et Diocletianus, quamvis unus de Hispania esset, alter vero de Dalmatia. Et similiter Ælius Pertinax a senatoribus est assumptus. Item, non semper de genere nobili, sed de obscuro, ut in prænominatis liquet Cæsaribus, Vespasiano et Diocletiano, sicut historiæ tradunt. Sic de consulibus et dictatoribus romanis contigit, sicut supra patuit de Lucio Valerio et Fabricio. Et Augustinus refert in V *De Civ. Dei*, de Quinto Cincinnato, qualiter cum solum quatuor haberet jugera ad colendum, factus est dictator major. Item alia est comparatio sive similitudo, quod ipsorum dominium non transibat in posteros, unde statim ipso mortuo dominium expirabat.

Quantum autem ad ista duo exemplum habemus etiam modernis temporibus quod electi sunt imperatores, videlicet Rodolphus simplex comes de Ausburg, quo mortuo assumptus est in Imperatorem comes Adolphus de Anaxone, quo occiso ab Alberto Rodolphi filio, eodem modo assumptus est. Hoc ergo generale est, nisi forte vel ipsorum probitate contingeret ipsos assumi, vel ex gratia patris ipsorum, ut de Arcadio et Honorio filiis antiquioris Theodosio juniore Honorii filio. Nam quia bene rexerunt rempublicam et imperialem aulam, meruerunt in suo genere aliquo tempore perseverare dominium.

Similiter accidit de romanis consulibus, quod licet singulis annis eligerent consules, saltem quantum ad magistratum. ut patet in I Machab. sæpius tamen contingebat, quod propter probitatem personæ vel generis transibat in posteros, ut de Fabio

Maximo contigit, de quo scribit Maximus Valerius, quod cum a se quinquies, et a patre, avo et proavo, majoribusque suis sæpe consulatum gestum conspiceret, animadversione quam constanter potuit cum populo id egit, ut aliquando vacationem Fabiæ genti darent, ne maximum imperium in una tantum continuaretur familia. Accidit quoque quandoque per quamdam violentiam usurpari imperium, non ex merito virtutum, sicut fertur de Caio Caligula sceleratissimo, qui fuit nepos Tiberii, sub quo Christus passus est. Et similis de Nerone verificatur sententia. Hoc idem accidit de consulibus urbis, quod ex eorum impietate, ut historiæ narrant, usurpaverunt dominium, sicut Sylla et Marius commotores urbis et orbis. Ex quibus omnibus patet convenientia imperialis domini cum politico.

Sed et cum regali ex triplici parte convenientia ostenditur.

Primo quidem ex modo regendi, quia jurisdictionem habet ut reges, et eisdem quodam jure naturæ sunt, ut regibus tributa et vectigalia instituta, quæ et transgredi non possunt sine peccato, nisi sicut in jure regali superius definito, quod consules nequeunt, nec etiam quicumque alii civitatum rectores in Italia, qui politico regunt regimine, ut jam dicetur. Tributa enim et vectigalia ad ærarium publicum deducuntur, et de hoc Salustius refert, qualiter reprehendit Cato in sua concione romanos consules sui temporis. Cum enim commendasset eos, quod « eis fuit domi industria, foris justum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini, neque delicto obnoxius, » subjungit : « Pro his nos habemus luxuriam atque avaritiam, publice egestatem, privatim opulentiam. »

Secunda convenientia imperatorum cum regibus est corona, quia coronantur ut reges. Duplicem enim habent coronam et recipiunt electi in Imperatorem. Unam quidem prope Mediolanum, in villa quæ dicitur Modoetia, ubi sepulti sunt reges Longobardorum ; quæ quidem corona ferrea dicitur esse signum, quod primus imperator germanus Carolus Magnus colla regum Longobardorum suæque gentis perdomuit. Secundum coronam quæ aurea est a summo percipit Pontifice, et cum pede sibi porrigitur, in signum suæ subjectionis et fidelitatis ad Romanam Ecclesiam. Hujus autem fastigii dignitatem, nec consules nec dictatores habebant in urbe ; quia ut scribitur in I Machab., inter præsidēs romanos nemo portabat diadema, nec induebatur purpura, quorum utrumque faciunt imperatores et reges.

Tertia vero convenientia quam imperatores habent cum regibus



et differunt a consulibus sive rectoribus politicis est institutio legum et arbitraria potestas, quam habent super subditos in dictis casibus. Propter quod et eorum dominium majestas appellatur, imperialis, videlicet et regalis, quod consulibus et rectoribus politicis non convenit, quia agere ipsis non licet, nisi secundum formam legum eis traditam, vel ex arbitrio populi, ultra quam judicare non possunt.

Patet igitur de qualitatibus imperialis regiminis, secundum diversitatem temporum et comparisonem ipsius ad regimen politicum et regale.

## CAPUT XXI.

*De dominio principum, qui subsunt imperatoribus et regibus, et de diversis nominibus eorum quid importent.*

Determinatis his quæ ad regimen regale et imperiale pertinent, nunc de dominiis eisdem annexis est dicendum, ut sunt principes, comites, duces, marchiones, barones, castellani, et quibusdam aliis nominibus ad dignitatem pertinentibus secundum diversas consuetudines regionum. Sunt etiam alia nomina dignitatum sub regibus, de quibus Scriptura sacra mentionem facit, ut satrapa: unde in Dan. III, 94, scribitur: *Congregati sunt satrapæ regis Babylonie, magistratus et iudices.* Et ibidem etiam fit mentio de optimatibus regis. In I etiam Machab. quatuor ponuntur nomina dignitatum. Ubi dicitur quod *contra Nicanorem Judas constituit populo duces, tribunos, et centuriones, et pentacontarchos, et decuriones.*

Gesta etiam Romanorum quibusdam singularibus nominibus suos rectores appellant, post exactos reges, videlicet consules, dictatores, magistratus, tribunos, senatores, patricios et præfectos. Item, Scipiones, censores et censorinos. De quibus omnibus sub duplici titulo est agendum. Primo quidem de nominibus propriis imperatorum et regnum et annexis statui, unde traxerunt originem, et quale fuit ipsorum regimen. Postea vero de propriis pertinentibus ad politicum principatum. Propria autem nomina dignitatum deservientium Imperatoribus et regibus, sunt quidem principes, domini videlicet provinciarum, quasi primum locum tenentes sub regali vel imperiali dominio. Unde et dominantur baronibus et comitibus interdum, ut in Theutonia et regno Siciliæ

patet. Quamvis etiam Scriptura istud nomen sæpius extendat ad omne genus dominii, et præcipue nobilis, ad cujus similitudinem quidam Angelorum ordo vocatur principatus, quia dominantur toti provinciæ. Unde et in Dan. scribitur x. 43 : *Princeps Persarum restitit viginti uno diebus*. Item, etiam Joseph qui secundus erat a rege in Ægypto, se principem vocat, ut in Genesi scribitur. Secundum nomen est comitum, quod quidem nomen fuit assumptum primo a populo Romano post exactos reges. Eligebant enim singulis annis, ut tradit Isidorus, XI *Etymolog.*, duos consules, quorum unus rem militarem, alter vero rem administrabat civilem, et isti duo consules primo vocati sunt comites, a commeando simul per veram concordiam.

Unde aucta fuit respublica, ut Salustius tradit *De bello Jugurthino*. Processu vero temporum istud nomen abolitum est a Romano regimine, et translatum est ad statum aliquem dignitatis, sub regibus et imperatoribus deputatum. Unde dicuntur comites, a *comitando*, quia ipsorum officium est præcipue reges et imperatores sequi in rebus bellicis, vel quacumque re militari, et in aliis quibuscumque gerendis pro totius regni utilitate. Duces autem a ducatu populi dicti sunt, sed præcipue in castris. Est enim ipsorum officium exercitum dirigere, et ipsum in pugna præire. Unde cum filii Israel impugnarentur a Chananæis, quæsierunt a se invicem, ut scribitur in lib. Jud. : *Quis ascendet ante nos contra Chananæum, et quis erit dux belli?* Et hoc nomen tali rectori proprie convenit, propter difficultatem regendi, quando quis est in pugna. Unde ab excellentia regiminis, congruissime dux vocatur. Qua ratione Josue, sive Jesus Nave, quia pugnavit bella Domini, sic vocatus est, sicut testificatur de ipso ille egregius princeps Mathathias in I Machab. : *Jesus dum implet verbum, factus est dux in Israel*. Sic etiam dixerunt zelatores legis Judaicæ Jonathæ mortuo Juda Machabæo : *Eligimus te in principem et ducem ad bellandum bellum nostrum*. Aliud autem nomen dignitatis deserviens imperatoribus in regibus est marchio, qui comitatui æquipollet, sed hoc nomen sortitur a severitate justitiæ. Dicitur enim marchio a marcha, quod est singulare divitum pondus, per quod significaretur recta et rigida justitia. Hoc autem satis congrue apparet in dictis principibus, quia ut communiter reperitur in regionibus nobis notis omnes tales principes qui isto nomine nuncupantur, sunt in provinciis asperis (propter quod et confinia regionum quæ sunt loca montuosa et rigida, apud aliquos appel-

lantur marchia) vel in provinciis lascivis, quorum utrumque genus rigore justitiæ conservatur.

Est et aliud nomen quod baro dicitur, a labore dictum, sive quia a laboribus fortes, ut Isidorus tradit in commemorato libro. Bapa enim Græce, Latine *gravis* sive *fortis* vocatur. Hoc autem proprium est principum, ut in continuis sint gymnasiis, sicut in partibus Galliæ et Germaniæ est solitum, sive in venationibus vel aucupiis, sive in torneamentis, ut mos fuit ipsorum antiquitus, ut Ammonius historiarum scriptor egregius scribit. Cujus ratio ponitur a Vegetio *De re milit.*, quia oportet ipsos esse primos ad bellandum pro subditis et assuetudine efficiuntur audaces. Unde ipse subdit ibidem, quod nullus attentare dubitat, quod se bene didicisse confidit. Et quia ad omnes principes laboris exercitium pertinet, ideo istud nomen omnibus est commune, sive ad principes, sive ad comites, et sic de aliis sub regali dominio existentibus.

## CAPUT XXII.

*De quibusdam nominibus dignitatum singularibus in quibusdam regionibus; et quale sit omnium istorum regimen.*

Sunt autem et alia nomina consequentia regale vel imperiale dominium in quibusdam regionibus sive provinciis quæ aliquid important, ut nomen satrapæ et optimatis apud Persas et Philistæos. Quorum primum significat promptitudinem serviendi. Unde satrapæ dicuntur quasi satis parati, quod est officium principis propter fidelitatem quam jurat suo superiori, vel satis rapientes, quod videtur importare ipsum nom, cum sit fastuosum, ut ex ipsa sacra Scriptura est manifestum. Optimatum autem nomen significare videtur supremum gradum sub principe, ab optimo dictum. Magistratus a præeminentia consilii et doctrinæ dicti sunt in regimine. Quomodo et majores curiæ regis Franciæ sit vocantur, quasi majores statu. Στερον Græce, Latine *statio* dicitur. Judices vero quasi jus dantes populo qui proprie assessores dicuntur, qui etiam prætores quasi præ aliis locum tenentes in curia, sed præses nomen est sacrae Scripturæ sic dictus, ut tradit Isidorus, quia alicujus loci tutelam præsidialiter tenet. Sunt et alia duo nomina ad dignitatem pertinentia in curia regis, de quibus fit mentio inter officiales curiæ Salomonis, in III Reg., ut a commentariis et scriba, qui in officiis distinguebantur, quia unus

præerat legionibus scribendis per principem institutis, quod idem videtur quod magistratus; alius autem præpositus erat responsivis regum, quem et nos cancellarium appellamus.

Præter hæc autem sunt et alia duo nomina usitata quidem in partibus Galliæ, forte ex proprio idiomate alicujus gentis, in quibus nos ab ipsis talem possumus etymologiam sortiri, ut est mariscallus et senescallus, qui proprie rectores expositi sunt ad universalia negotio regionis, quod utrumque nomen importat, ut mariscallus, id est dominus laborum. *Maris* enim syriace *domina*, vel *dominus* latine, callus autem laborem importat; senes callus autem a *senes*, propter maturitatem regiminis et *callus calli*. In tali enim officio non debent exponi, nisi homines magnæ experientię et laboris assidui. Apud Hispanos autem omnes sub rege principes divites homines appellantur, et præcipue in castella; cujus est ratio, quia rex providet in pecuniis singulis baronibus, secundum merita sua, vel secundum complacentiam hos deprimit, hos exaltat. Ut in pluribus enim munitiones et jurisdictiones non habent, nisi ex voluntate regis, et inde vocantur divites homines, quia cui in majori summa providetur per regem, ille major est princeps, quia pluribus potest militibus providere, quem modum adhuc observant Romanæ militię, eo quod sub stipendiis vivunt. Sunt ibi et alii qui vocantur infantes, et alii infantiones, quorum primi sunt de genere regio, qui filii vel nepotes sic dicti ab innocentia populi, quia nullum debent lædere, sed conservare, ac in justitia fovere, et regi sicut infantes in omnibus obedire, quod hodie male observatur ibidem. Secundi vero sic sunt dicti, quia primos debent sequi sicut majores. Sunt enim nobiles, qui plus virtutis habent, quam miles simplex, et aliquorum castrorum et villarum domini, qui et alicubi castellani dicuntur.

Dicti autem sunt infantiones, quia minus possunt inter alios principes lædere propter impotentiam suam, sicut pueri ab infantia recedentes. Si enim lædant subditos suos, rebellant, majoribus principibus adhærentes, et sic perdunt dominium. Item, nec potentiam habent majorum principum, sicut nec puer respectu viri.

Hæc igitur de principibus subjectis et subalternatis regibus dicta sufficiant, et quid significant vel quid importent. De cæteris vero dignitatibus supra præmissis, quia ut in pluribus pertinent ad politiam, licet aliqua sint communia, infra in sequenti opere declarabitur. Nunc enim videndum est, quale est dictorum prin-

cipum regimen, circa quod est respondendum, secundum sententiam sacrae Scripturae. Dicitur enim in Eccli. x, 2 . *Secundum judicem populi, sic et ejus ministri sunt, et qualis est rector civitatis, tales habitantes in ea.* Tales enim principes modum habent communiter regendi, regaliter, vel imperialiter, nisi forte in aliquibus locis propter consuetudinem usurpatam, vel ex tyrannide, vel propter malitiam gentis, quia aliter domari non possunt, ut dictum est supra, nisi tyrannico regimine, ut accidit in insula Sardiniae et Corsicae; item in quibusdam insulis Graeciae; item in Cypro, in quibus domipantur nobiles principatu despotico vel tyrannico : unde et de insula Siciliae tradunt historiae, quod semper fuit nutrix tyrannorum; in partibus etiam Italiae comites et alii principes, nisi forte per violentiam tyrannizent, oportet subditos suos regere more politico et civili.

Inveniuntur etiam apud eos quaedam nomina dignitatum ex jure imperii dependentium, et supra simplicem militiam transcendentium, ut sunt valvasalli et cathani, qui et procures appellantur, jurisdictionem super subditos habentes, quamvis hodie per civitatum potentiam sit diminuta, vel subtracta totaliter. Valvasalli autem vocantur a valvis, quia deputati erant a custodiendum portas palatii regalis sive imperialis, quos nos ostiarios appellamus. Cathani ab universalitate operum in curia principum et strenuitate super alios simplices milites sunt dicti, qui et procures quasi ante alios procedentes dicuntur, *καθὰ* enim universale græco nomine significamus. Multa etiam sunt alia nomina, secundum diversas regiones et linguas, ad beneplacitum principum instituta. Sed hoc ad præsens sufficiat, reliqua reservando ad regimen politiæ, de quo specialis debet esse tractatus propter diffusionem materiæ, ubi de nominibus dignitatum agetur, prout patietur natura regiminis, secundum diversos provinciarum mores, ut philosophi et historici tradunt scriptores.

---



## LIBER QUARTUS

## CAPUT I.

*De differentia inter principatum regni et principatum politicum, quem dividit in duos.*

Constitues eos principes super omnem terram, memores erunt nominis tui, Domine, *Psal. XLIV, 17.*

Licet dominium omne sive principatus a Deo sit institutus, ut supra est declaratum in tertio libro, diversus tamen in ipso traditur modus a Philosopho, et per sacram Scripturam. Quia ergo supra in præfato jam libro actum est de monarchia unius, puta de dominio summi Pontificis, regali et imperiali, ac ipsorum naturam concomitantibus, nunc hic congrue agitur de dominio plurium, quod communi nomine politicum appellamus, descriptum nobis in præsumptis verbis dupliciter, et quantum quidem ad modum assumendi, et quantum ad modum vivendi. Modus autem assumendi in hoc gradu electivus est in quocumque hominis genere, non per naturæ originem, ut de regibus accidit, quod verbum institutionis importat. *Constitues*, inquit, *eos principes*, sed addit, *super omnem terram*, in hoc ostendens generalem regulam in principatu politico, ut generalis sit per viam electionis, ut statuatur princeps, sed quod sit virtuosus; unde subdit: *Memores erunt nominis tui, Domine*, in consideratione scilicet divina suorumque præceptorum, quæ sunt regentibus quædam recta ratio agendorum. Propter quod in Proverb. vi, 23 dicitur, quod *mandatum Domini lucerna est, et lex lux*. Maximus etiam Valerius de Cæsare dicit, quod cœlesti providentia virtutes per ipsum fovebantur, et vitia vindicabantur. De hoc autem principatu in præsentī libro est pertractandum, quem Philosophus sic distinguit in III *Polit.* et supra ostensum est in principio libri; quia si tale regimen gubernatur per paucos et virtuosos, vocatur aristocratia, ut per duos consules, vel etiam dictatorem in urbe Romana in principio expulsis regibus.

Si autem per multos, veluti per consules, dictatorem et tribunos, sicut in processu temporis in eadem contigit urbe, postea vero senatores, ut historiæ narrant, tale regimen politiam appel-

lant a πολις, quod est pluralitas sive civitas, quia hoc regimen proprie ad civitates pertinet, ut in partibus Italiæ maxime videmus, et olim viguit apud Athenas, post mortem Codri, ut Augustinus refert *De Civit. Dei*. Tunc enim a regali dominio destiterunt magistratus reipublicæ assumentes, sicut in urbe; sed quocumque modo dividitur contra regnum sive monarchiam, et ipsorum oppositum contra oppositum, quia si propositum in proposito et oppositum in opposito. Et quoniam utrumque pluralitatem includit, ista duo ad politicum se extendunt, prout dividitur contra regale seu despoticum, ut Philosophus tangit in I et III *Polit.* De hoc ergo hic est agendum.

Et primo quidem in quo differt a regali, sive imperiali, sive monarchico, quod ex supra dictis in primo et tertio libro aliquatiter videri potest; sed nunc etiam differentia est addenda, quia legibus astringuntur rectores politici, nec ultra possunt procedere in prosecutione justitiæ, quod de regibus et aliis monarchis principibus non convenit, quia in ipsorum pectore sunt leges reconditæ, prout casus occurrunt. Et pro lege habetur, quod principi placet, sicut jura gentium tradunt; sed de rectoribus politicis non sic reperitur, quia non audebant aliquam facere novitatem, præter legem conscriptam. Unde in I Machab. scribitur, quod Romani curiam fecerunt, et quod quotidie consulebant trecentos viginti, consilium agentes semper de multitudine, ut quæ digna sunt gerant.

Per quod habetur, quod in regimine Romano a regum expulsionem dominium fuerit politicum, usque ad usurpationem imperii, quod fuit, quando Julius Cæsar prostratis hostibus, videlicet Pompeio occiso et filiis, subjugatoque orbe, singulare sibi assumpsit dominium et monarchiam, convertitque politiam in despoticum principatum sive tyrannicum. Nam, sicut historiæ tradunt, post prædicta ad contemptum senatorum videbatur intendere. Ex quo provocati majores urbis, ipsum in Capitolio viginti quatuor pugionibus perforaverunt, auctoribus Bruto et Cassio, plurimoque senatu. Advertendum etiam hic, quod quamvis unus dominaretur singulis annis, ut in dicto libro Machab. scribitur, sicut in civitatibus Italiæ etiam modo contingit, regimen tamen dependebat ex pluribus, et ideo non regale, sed politicum appellabatur, sicut et de iudicibus Israelitici populi accidit, cum tamen non regaliter, sed politice populum regerent, sicut dictum est supra. Considerandum etiam quod in omnibus regionibus, sive in

Germania, sive in Scythia, sive in Gallia, civitates politice vivunt, sed circumscripta potentia regis sive imperatoris, cui sub certis legibus sunt astricti.

Est etiam alia differentia, quia rectores sæpius exponuntur examini, si bene judicaverunt aut rexerunt secundum leges eisdem traditas, et ex contrario subjiciuntur pœnis : unde ipso Samuel, sicut in I Reg. XII, 2, scribitur, quia populum Israeliticum judicaverat prædicto modo, tali se sententiæ exponit, assumpto in regem Saule : *Ecce, inquit, præsto sum, loquimini de me coram Domino et christo ejus, scilicet Saule, utrum bovem cujusquam tulerim, si quempiam calumniatus sum, si oppressi aliquem, si de manu alicujus munus accepi.* Sic etiam de consulibus Romanis tradunt historiæ. Propter quam causam accusatus Scipio Africanus ab impiis æmulis quod pecunia corruptus fuisset, urbem reliquit. Ex talibus falsis æmulationibus in processu temporis exorta sunt bella civilia ; quod in regibus vel imperatoribus locum non habet, nisi quod regiones interdum eis rebellant, si jura regni transcendant, sicut in partibus Hispaniæ et Ungariæ frequentius accidit, et inde etiam in Oriente sæpius machinantur mortem dominis, ut apud Ægyptum de soldano contingit, et in Perside et Assyria de principibus Tartarorum. Ex qua causa quia principes sæpe efficiuntur tyranni quædam regiones indignum judicant, ut etiam Philosophus narrat in sua *Polit.*, quod reges in ipsorum provinciis perpetuentur in filiis. hoc est quod filii regum succedant in regno ; sed ipso mortuo eligit populus quem magis ornatum moribus comprehendunt, sicut fiebat de imperatoribus, ut supra patuit in III lib. et in Ægypto adhuc observatur modernis temporibus. Quærantur enim pueri elegantes in diversis regionibus et præcipue in partibus Aquilonis, quia sicut staturæ proceræ et ad militarem disciplinam idonei. Hi de ærario publico nutriuntur, exercitantur in gymnasiis et disciplinis scholasticis, in civilibus actibus et rebus bellicis assistant Soldano in ministerio sicut traditur, et post mortem ejus, qui probati inveniuntur, ad principatum assumuntur. Interdum tamen impeditur ex violentia sive ex tyrannide aut fastu ambitionis. Sunt et aliæ differentię circa regimen, quantum ad tempus regiminis et alias circumstantias, de quibus Philosophus mentionem facit in IV *Polit.* ; sed ista sufficiant et quæ dicta sunt supra, in II et III libro.

---

## CAPUT II.

*Hic ostendit necessitatem constituendi civitatem, propter communitatem necessariam humanæ vitæ, circa quam præcipuæ consistit principatus politicus.*

Et quia regimen politicum maxime consistit in civitatibus, ut ex supradictis apparet, provinciæ enim magis ad regale pertinere videntur, ut in pluribus reperitur, excepta Roma, quæ per consules et tribunos ac senatores gubernabat orbem, ut in dicto libro Machab. est manifestum, et quibusdam aliis Italiæ civitatibus, quæ licet dominantur provinciis, reguntur tamen politice, ideo de ipsius constitutione nunc est agendum. Et primo quidem ostendenda est ejus constituendæ necessitas, et quæ ejus communitas. Secundo vero quot sunt partes ejus, sive ex quibus hominum generibus componitur.

Necessitudo autem apparet primo quidem considerata humana indigentia, per quam cogitur homo in societate vivere, quia ut in Job. xiv, 4 scribitur : *Homo natus de muliere brevi vivens tempore, repletus multis miseriis*, id est necessitatibus vitæ, in quibus miseria manifestatur : unde secundum naturam est animal sociale sive politicum, ut Philosophus probat in I *Polit.* ; et inde concluditur communitatem civitatis esse necessariam pro necessitatibus humanæ vitæ.

Amplius autem natura providit cæteris animalibus ornamenta et munimenta in sui exordio. Unde ex virtute naturæ æstimativa vitat contraria et convenientia diligit, nullo dirigente prævio, ut opus naturæ sit in eis opus intelligentiæ, sicut Philosophus tradit in II *Phys.* Sed in homine non sic, immo instructore indiget ad eligendum proportionata naturæ, propter quod nutricem habet ad ista docenda.

Rursus ad idem. Vestes et tegumenta, quibus ornantur animalia et plantæ statim sicut nascuntur, et homo caret, significativa sunt indigentiae, pro quibus oportet recurrere ad hominum multitudinem, unde civitas constituitur. Propter quod Dominus ostendit in hoc lilia agri, et volucres cæli, et sic de similibus melioris esse conditionis, quam homo, referendo indigentiam ad illum magnificum regem Salomonem, qui tam excellenter abundavit : *Respiciite*, inquit (Matth. vi, 26), *volucres cæli, quia non serunt neque metunt, neque congregant in horrea. Considerate lilia agri, quo-*

*niam non laborant neque nent.* Postea subdit : *Dico vobis, quod nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis, quasi majoris fuerit indigentiae quantum ad victum et vestimenta, ac tegumenta, quam plantae et animalia.*

Amplius autem ferocitas animalium, quae facta sunt homini nociva post lapsum Adæ ad hoc ipsum inducit. Ad majorem enim securitatem hominis, cujuscumque rei timendae necessaria est communitas hominum, ex quibus civitas constituitur, unde homo reddatur securus. Et inde motus fuit Cain civitatem construere, ut in Gen. scribitur : unde et in Eccl. XL, 19, dicitur quod *ædificatio civitatis confirmabit nomen.*

Rursus præter necessitatem in corpore sano sunt et aliæ conditiones necessitatis pertinentes ad corpora ægra, quibus homo frequenter subjicitur. Ad sui autem reparationem sibi homo solus non sufficit, quemadmodum animalia cum patiuntur quibus natura providit, ut sine hominum medicina curentur, cognoscentia per extimativam eis inditam herbas sanativas eorundem seu quaecumque alia ordinata ad ipsorum salutem.

Homo autem horum ignarus indiget medicis, medicina et hominum ministerio, quae omnia multitudinem requirunt hominum, quae civitatem facit, et sic idem quod prius.

Amplius autem quia casus sunt multi, in quos homines incidunt per inopinatum eventum, quibus relevantur in societate : unde in Eccl. cap. iv, 10 scribitur : *Vae soli, quia si ceciderit, non habet sublevantem se. Si autem fuerint duo, fovebuntur mutuo.*

Ex quibus omnibus concluditur, civitatem esse necessariam homini constituendam propter communitatem multitudinis sine qua homo vivere decenter non potest, et tanto magis de civitate quam de castro, vel quacumque villa, quanto in ea plures sunt artes et artifices ad sufficientiam humanæ vitæ, ex quibus civitas constituitur. Sic enim Augustinus definit eam in I *De Civ. Dei*, quod « est multitudo hominum in uno societatis vinculo colligata. »

Advertendum autem quod superius in principio primi libri probatum est societatem humanam esse necessariam, et hic similiter, sed aliter et aliter utrobique, quia ibi secundum quod ordinatur ad principem, hic autem secundum quod partes multitudinis sibi invicem sunt necessariae, propter quam causam necessario sunt institutæ civitates et castra, prout ordinantur ad politicum regimen.



## CAPUT III.

*Hic declarat hoc idem ex parte animæ, sive ex parte intellectus, sive voluntatis, scilicet constitutionem civitatis esse necessariam.*

Non solum autem ex parte corporis, hoc est quantum ad sensitivam virtutem, habet persuasionem et veritatem continet quod secundum naturam constructio civitatis est necessaria, sed etiam ex parte animæ rationalis hoc est manifestum, et tanto amplius, quanto homo in quantum est rationalis, quod ex parte intellectus provenit, societatem magis requirit.

Circa partem autem rationalem duplex distinguitur potentia et actus, videlicet intellectus et voluntas. Quantum autem ad partem intellectivam duplices sunt actus, juxta quos versatur positivum regimen, videlicet speculativus et practicus. In practico quidem includuntur virtutes morales, quæ referuntur ad opus et non ad scire tantum, sicut Philosophus dicit in II *Ethic.*, ut sunt temperantia, fortitudo, prudentia et justitia; quæ quidem omnes ad alterum ordinantur, et sic requirunt multitudinem hominum, ex quibus constituitur civitas, ut jam dictum est supra. Et quamvis dictæ virtutes non omnes habeant pro subjecto intellectum (fortitudo enim est in irascibili, temperantia in concupiscibili, quæ ad partem sensitivam pertinent), participant tamen rationem in quantum regulantur ab ipsa, unde prudentia est ipsarum directiva. Est enim prudentia recta ratio agibilium, ut Philosophus dicit in VI *Ethic.*

Amplius autem et ipsa sacra Scriptura dictas virtutes morales ad hoc idem ordinat. Sic enim de istis virtutibus dicit in libro Sap. loquens de eo quod sobrietatem et sapientiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in vita hominibus. Deinde subdit de merito istarum virtutum: *Habebo*, inquit, *per hanc*, videlicet scientiam sive experientiam harum virtutum, *claritatem ad turbas, et honorem apud seniores*, et multa alia ibidem subduntur, quæ ad multitudinem hominum pertinent; sed de speculativo intellectu adhuc est manifestum, quia, ut vult Aristoteles in II *Ethic.*: « homo maxime ex doctrina argumentum accipit, et scientiæ generationem, et experimento indiget et tempore, » quæ omnia respiciunt hominum multitudinem, ex quibus civitas constituitur.

Rursus, duo sunt disciplinabiles sensus, ut tradit Philosophus de sensu et sensato, visus videlicet et auditus; auditus autem multitudinem respicit. Ergo idem quod prius.

Præterea, Philosophus dicit in I *Metaph.*, quod « sapientis est ordinare. » Ordo autem multitudinem requirit. Est enim ordo, ut Augustinus dicit *De Civ. Dei*, « parium dispariumque sua cuique tribuens dispositio, quod sine multitudine esse non potest. »

Amplius autem et ipsa loquela quæ manifestativa est cordis, ad partem intellectivam pertinet, ut Philosophus dicit, et ad alterum ordinatur; propter quod in Eccles. xxii, 32, scribitur : *Sapientia abscondita et thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque?* Hoc idem et de scriptura dici potest, quia respicit multitudinem, sine qua nec fieri, nec explanari valeret.

Sed ex parte voluntatis quæ potentia rationalis ponitur a Philosopho, hoc idem dici potest.

Duæ enim sunt virtutes in ipsa, quæ ad alteram ordinantur ad multitudinem requirunt. Una quidem est iustitia, quam respectu voluntatis jus gentium sic definit. Iustitia est constans et perpetua voluntas, jus suum unicuique tribuens : quæ quidem sive legalis, quæ dominatum justum vocatur a Philosopho, sive distributiva, sive commutativa, quæ partes iustitiæ omnes sunt politiæ in civitatibus, sunt præcipue necessariæ, immo sine eis exerceri non possunt, ut Philosophus tradit in V *Ethic.*, nec etiam ipsæ civitates conservari. Per quod concluditur civitatis constructionem esse necessariam secundum naturam respectu talis virtutis. Secunda vero quæ in voluntate ponitur et ad multitudinem refertur, est amicitia, quæ principaliter communitatem requirit multitudinis, et sine ea non est ista virtus, de qua Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, quod maxime est necessaria ad vitam humanam, eo quod nullus eligeret vivere sine amicis : unde idem Aristoteles connumerat utilitates istius virtutis, ad ostendendam ipsius necessitatem, semper tamen respectu multitudinis.

Primo quidem in infortuniis, quia in talibus recurritur ad amicos. Item in fortuniis, quia per amicos conservantur, unde præcipue opus habent amicis qui divitias possident et sunt in principatibus, ut Philosophus idem ait. Amicis autem indigent juvenes, ut religentur a concupiscentiis et ad non peccandum. Senes vero ad famulatum, et sic de singulis generibus hominum; per quæ colligitur communitatem multitudinis hominibus esse necessariam secundum naturam, et per consequens constructio civitatis, in

qua si amicitia vigeat et nutriatur concordia, civitas quamdam causat harmoniam et animæ suavitatem, et Augustinus *De Civ. Dei*, dicit lib. II, ex summis videlicet, infimis et mediis ordinibus quibus moderatur. Propter quod Propheta dicit, Psalm. cxxxii 4 : *Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum!* Idem etiam Augustinus duas constituit civitates in dicto libro secundum duos amores.

Præter hæc vero est alia ratio ad ostendendum communitatem multitudinis hominum esse necessariam, appetitus videlicet humanus ad communicandum opera sua multitudini ut molestum sit eidem aliquid virtutis agere absque hominum societate : unde Tullius dicit in libro *De Amicit.*, quod « natura nihil solitarium amat. » Verum est enim quod ab Archyta Tarentino, ut opinor, dicere solitum esse, a senibus nostris audiui : « Si quis in cælum ascendisset, naturamque mundi ac siderum aspexisset, pulchritudinem insuavem illi sine amico vel socio admirationem fore. » Ipsæ etiam divitiæ nisi effusæ in multitudine non clarescunt, ut Boetius dicit.

Patet igitur hominem sive ex parte corporis, sive partis sensitivæ, sive considerata sua rationali natura, necesse habere vivere in multitudine. Ex qua parte necessaria est secundum naturam constructio civitatis : unde Philosophus dicit in I *Polit.*, quod natura quidem omnibus inest ad talem communitatem, qualis est civitatis communitas. Et quamvis primos institutores civitatum malos homines Scriptura referat, ut Cain fratricidam, Nembroth oppressorem hominum, qui ædificavit Babylonem, Assur qui ædificabit Ninivem, ut in Genesi scribitur, a Nembroth fugatus; moti tamen fuerunt ad constituendum civitates propter hominum commoditates jam dictas, retorquendo tamen in suum dominium, pro quo conservando necessaria erat in unum multitudinis congregatio.

#### CAPUT IV.

*De communitate civitatis, in quo consistat, ubi Aristoteles refert opinionem Socratis et Platonis, quam hic auctor declarat.*

Habita igitur necessitate constituendæ civitatis propter communitatem hominum, nunc quærendum videtur in quo sistat ista communitas. Circa quod diversi philosophi et sapientes diversas

constituerunt politias respectu communitatis, ut Philosophus refert in sua *Politica*, ubi primo narrat opinionem Socratis et Platonis, in II *Polit.*, quod communitatem ponerent in sua politia quantum ad omnia, ut videlicet omnia essent communia, tam divitiæ quam uxores et filii, moti quidem ex bono unionis in communitate, per quam respublica commendatur et crescit.

Amplius autem cum bonum sit diffusivum et sui communicativum, quanto res communior est, tanto plus de bonitate habere videtur. Ergo omnia communicare plus habet de ratione virtutis et bonitatis.

Præterea, amor est virtus unitiva, ut Dionysius tradit. Ubi est ergo unionis major ratio, ibi plus vigeat virtus amoris, qui civitatem constituit et conservat, ut Augustinus dicit et dictum est supra. Ergo omnia habere communia, tam divitias quam uxores et filios, habet rationem majoris bonitatis.

Hæ autem rationes sunt et multæ aliæ quas Philosophus refert juxta opinionem Socratis et Platonis, licet non per eadem verba, sed a sententia non discordat. Et si attendimus ad qualitatem dictorum Philosophorum, quia fuerunt homines virtutibus dediti super omnes Philosophos, eo quod solas virtutes bonum hominis ponebant, non videtur credibile, talem communitatem eos posuisse eo modo quo Aristoteles videtur eis imponere in prædicto libro, quia hoc videtur magis bestiale quam humanum, feminas scilicet esse communes quantum ad mixtionem carnis : unde et sacra Scriptura naturam separat a filiis, et filiam a patre, et virum uxori conjungit, ac solum cum sola distinguit in conjugio in primo hominis præcepto. Propter quod in Genesi II, 24, dicitur : *Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una.* Non autem dicit plures; sed et de filiis est impossibile, quia in actu generationis duo semina non conveniunt, sed unum solum ex parte viri. Propter quod ipsa etiam animalia suos natos cognoscunt, quanto tempore est necessarium ad nutrimentum filiorum, ut in pullis avium maxime contingit, antequam advolare possunt. Quod ergo dicamus dictos Philosophos minus compositos animalibus videtur absurdum, qui ad componendos mores corrigendosque totam suam struxerunt philosophiam, ut Augustinus tradit de Socrate, VIII *De Civit. Dei*, cujus doctrina Plato ejus discipulus fertilissime sortitus est; ut Valerius Maximus scribit, qui cum sapientissimus omnium esset sui temporis, et a juvenibus studiosis certatim quæreretur Athenis, in Ægyptum

descendens a sacerdotibus illius gentis geometriæ multiplices numeros cælestium rationum observare percepit, et in Italiam peragrans ab Archita et Arione Pythagoræ præceptis instructus est. Talibus ergo et tantis viris talem politiam attribuere, unde ordo destrueretur naturæ, non est sine admiratione; sed et ipsi commentatores Aristotelis hoc eidem attribuunt, quod non plene retulerit aliorum opiniones, et præcipue Socratis et Platonis, sicut Eustratius dicit super I *Ethic.*, circa ideam bonitatis, et Simplicius in in fine I *De cælo* de generatione mundi. Augustinus autem in IX *De Civit. Dei.*, hoc idem refert de opinione Stoicorum circa passiones animi, quod aliqui attribuebant Stoicis, quorum princeps Socrates fuit, quod in sapientem non caderent, ut idem Aristoteles in II *Ethic.* præfato imponit Philosopho. Et tamen Augustinus idem dicit esse falsum, ex sententia A. Gelii in lib. *Noctium Atticarum.*

Sed hæc omnia referenda sunt ad effectum amoris. Quia ergo dicti philosophi virtutibus erant præditi, et ad hoc sollicitabatur eorum conatus, virtus autem amoris ad paria nobis cum proximo præcipitur: *Diliges*, inquit Salvator, *proximum tuum sicut te ipsum*, cum ipsi sub quibusdam metaphoris soliti essent loqui, volentes persuadere ad concives amorem per quem civitas proficit, communitatem posuerunt in uxoribus et filiis in dilectione mutua, sed in possessionibus in communicatione necessaria. Quia *si quis viderit fratrem suum necessitatem habere, et clausurit viscera sua ab eo, quomodo amor Dei manet in eo?* quod fuit præcipuum Stoicorum. Rerum enim exteriorum sive divitiarum contemptivi erant, ut de Socrate refert Hieronymus.

Per hoc autem patet responsio ad objecta, quia unio et amor habet gradum in inferioribus entibus; quoniam perfectior est unio in corpore animato, si in diversis organis virtus animæ diffundetur ad diversas operationes unitas in una substantia animæ, sicut apparet tam in animatis perfectis, quam in animatis quæ habent solum sensum tactus, ut sunt vermes et quædam animalia quæ Aristoteles vocat in II *De anima*, animalia imperfecta. Propter quod et Apostolus comparat corpus mysticum, id est Ecclesiam, vero corpori et naturali, in quo sunt membra diversa sub diversis potentiis et virtutibus, in uno principio animæ radicata: unde et unionem allegatam reprobatur Apostolus in I Epist. ad Cor. XII, 17, dicens: *Si totum corpus oculus, ubi auditus? Et si totum auditus, ubi odoratus?* Quasi necessarium sit in qualibet



congregatione, quæ præcipue est civitas, esse distinctos gradus in civibus quantum ad domos et familias, quantum ad artes et officia : omnia tamen unita in vinculo societatis, quod est amor suorum civium, ut dictum est supra, et de quo etiam Apostolus dicit ad Coloss. Cum enim connumerasset quædam opera virtuosa, ad quæ cives ad invicem obligantur, statim subdit : *Super hæc autem omnia charitatem habentes, quod est vinculum perfectionis, et pax Christi exultet in cordibus vestris, in qua vocati estis in uno corpore distincto*, videlicet per membra juxta civium statum. Ex qua diversitate artium et officiorum, quanto in eis multiplicatur amplius, tanto civitas redditur magis famosa, quia sufficientia humanæ vitæ propter quam necessaria est constructio civitatis, magis reperitur in ea :

Quod si forte allegatur de discipulis Christi, quibus omnia fuerunt communia, non importat legem communem, quoniam status eorum omnem modum vivendi transcendit. Ipsorum enim politia non ordinabatur ad uxores et filios, sed ad civitatem cœlestem, in qua neque nubent, neque nubentur, sed sunt sicut angeli Dei ; sed quantum ad divitias bona erant communia. Quod solum perfectorum est, et Dominus dicit in Evangelio : *Si vis, inquit, perfectus esse, vade et vende omnia quæ habes, et da pauperibus, et veni sequere me*. Hoc et Socratici fecerunt et Platonici, sicut contemptivi rerum temporalium, ut de Plotino scribit Mercurius Trismegistus et Macrobius super *Somnium Scipionis*. In cæteris autem civibus communis status expedit possessiones habere distinctas ad vitanda litigia : sicut enim et de Abraham et Loth scribitur in Genesi, XIII, 8. Cum enim contentio oriretur inter ipsorum pastores pro pastura gregum : *Ne quæso*, dixit Abraham ad Loth, *sit jurgium inter me et te, et pastores meos et tuos. Fratres enim sumus. Ecce universa terra coram te est. Si ad sinistris ieris, ego dextram tenebo ; si dextram elegeris, ego ad sinistram pergam*. Per quod habemus, quod inter cives expedit ad societatem servandam, ipsorum divitias esse distinctas. Et sic patet responsio ad prædicta.

## CAPUT V.

*De opinione Socratis et Platonis circa mulieres, quomodo sint exponendæ rebus bellicis.*

Sed ad eandem politiam redeundo prædictorum Philosophorum,

quædam alia Aristoteles eisdem attribuit in præfato libro : quia volebant mulieres instruendas in rebus bellicis. Quorum argumentum inducit secundum ipsos, quia videmus in avibus rapacibus ferociore esse fœminas et efficacius pugnare, hoc idem et de bestiis liquet, sicut præcipue in ferocibus animalibus est manifestum.

Amplius autem corporale exercitium confert fœminis, quantum ad virtutem corporis et fortitudinem, sicut in ancillis familiarum et mulieribus rusticanis est manifestum, quia fortiores sunt et saniores. Virtutis autem proprium est, quod bonum faciat habentem, et opus suum bonum reddat. Si ergo in gymnasiis ac rebus bellicis magis confortatur fœminea virtus, congrue opera bellica videntur eisdem competere.

Amplius autem proportio qualitatum primarum ad hoc idem inducit, ut calidi et humidi, frigidi et sicci, ex quibus ad medium deductis, fortificatur mixtum in sua virtute. Sic enim videmus ligna viridia ex quo in eis humidum est consumptum, et ad medium deductum, quod fortius ardent. Sic etiam videmus in avibus rapacibus, quod fœminæ ratione sui motus sunt fortioris naturæ et majoris corpulentix. Cum igitur in mulieribus abundet humidum, sicut in pueris, per motum consumitur, et venit ad temperamentum, et vires recipit.

Hujus autem argumentum assumitur de regno Amazonum, quod fortissimum fuit in Oriente, et quasi totam Asiam tertiam partem orbis subjugaverunt sibi, ut historiæ narrant, quæ de Scythis orientalibus traxerunt originem : unde et apud ipsos Scythas, de quibus descenderunt Tartari, mulieres in rebus bellicis exponuntur, et cum suis militant viris.

Ex quibus omnibus moti forte fuerunt præfati Philosophi in constitutione politiæ, mulieres fore ad opera bellica exponendas.

Sed contra hanc politiam rationes sunt fortes, quibus difficile est respondere. Una quidem est Aristotelis in II *Polit.* : « quia non est eadem ratio de animalibus et hominibus, eo quod animalia non subjiciuntur dominio æconomico. Solus autem homo gubernationi intendit familiæ. » Quæ quidem fieri non potest, ubi mulieres exponerentur armis, quia sicut in politica officia sunt distincta, ita et in œconomia, ut pater familias ad exteriora negotia intendit, mulieres autem ad intrinsecos actus familiæ. Cujus quidem argumentum assumere possumus ex parte Romanæ reipublicæ, quæ, ut tradunt historiæ, duos habebat consules. Unus

intendebat bellicis rebus, alter rempublicam gubernabat. Hoc idem et de Amazonibus scribitur. In quorum regno seu monarchia duæ erant reginæ sive monarchæ, quæ sic distinguebantur in officiis, sicut de Romanis consulibus est dictum.

Secunda ratio sumitur ex ipsa membrorum muliebrium ineptitudine ad pugnandum. Sic enim Philosophus distinguit de gestis animalium inter masculum et fœminam, quia masculus habet superiora membra grossiora, brachia, manus, nervos et venas, ex quibus vox grossior generatur, nates vero et ventrem et alia circumstantia subtiliora, mulieres autem e converso. Et hoc ut in actu generationis sint aptiores. Ampliores autem et mammillas ad nutriendam prolem, quæ omnia sunt impeditiva pugnæ : unde de Amazonibus scribitur, quod puellis mammillas amputabant dextras, sinistras autem comprimebant, ne impedirentur a sagittando.

Tertia ratio sumitur ex dispositione animæ. Tradit enim Philosophus *De gestis animalium*, quod « mulier est masculus occasionatus : » unde sicut deficit in completionem, ita et in rationem. Et inde est quod propter defectum caloris et complexionis sunt pavidæ et mortis timidæ, quod in bellis maxime fugiendum est. Propter vero defectum rationis, carent astutiis bellicis, quibus pugnantes ut plurimum sunt victores, sicut Vegetius tradit *De re militari* : unde tradunt historiæ, quod Alexander quibusdam astutiis et blanditiis devicit Amazones, magis quam bellandi fortitudine. Quarum regnum temporibus ejus fortissimum et potentissimum erat in Asia.

Quarta ratio sumitur ex periculoso commercio viri et mulieris, quia actus venereus corrumpit extimationem prudentiæ, ut tradit Philosophus, in VII *Ethic.*, et impossibile est in eo aliquid intelligere. Ex qua causa virilis animus enervatur : unde ferunt historiæ Julium Cæsarem, cum bellum immineret, jussisse suas omnes delicias separari a castris, et præcipue mulieres. Cyrus etiam rex Persarum, cum Lydos superare non posset, quia fortissimi erant et ad labores assueti, tandem per ludos et usum veneris ibidem constitutos virtute et fortitudine enervatos perdomuit. De ipsis insuper Romanis antiquis sic scribit Vegetius in principio primi libri : « Ideo ipsos perfectos ad bellum semper, quia nullis voluptatibus nullisque deliciis frangebantur. » Quid plura ? quia etiam equi fortissimi, qui aliam sunt audacissimi ad pugnandum, et procul odorant bellum, ex præsentia equæ distrahuntur a

pugna. Propter hanc ergo causam, ipsæ Amazones, ut historiæ narrant, nullum virum in sua recipiebant acie.

Patet igitur ex jam dictis, mulieres a rebus bellicis excludi debere.

## CAPUT VI.

*Assumit alteram partem, quod non est conveniens mulieres exponi debere bellicis rebus, et respondet ad argumenta in contrarium facta.*

Sed quia motivum dictorum Philosophorum probabilitatem habuit, sicut in argumentis apparet, solvendæ sunt ipsorum rationes, et cum reverentia pertractandæ: quod enim ponitur exemplum de avibus rapacibus, et quibusdam bestiis, quod audaciores et fortior essunt fœminæ ad pugnandum et capiendum prædam: ergo similiter erit in mulieribus.

Ad hoc est responsio, quia non est simile de avibus, et bestiis, et mulieribus. Ut enim dictum est supra, homo naturaliter est civilis et œconomicus, et in gubernatione suæ familiæ proprius actus est mulieris, sive in nutritione filiorum, sive in honestate servanda in domo, sive in provisione victualium, quæ omnia fieri non possent, si rebus bellicis intenderent, et propter hæc natura ipsam sic disposuit, ut ab ipsa pugnandi occasio tolleretur, quia ut Philosophus *De animal.*, mulieres debiliora habent corpora quam viri, et sunt minoris caloris, et sola illa membra grossiora in eis videmus, quæ ad actum ordinantur generationis et gestum, ut venter et nates, ac ad nutrimentum mammillæ. Omnia autem alia habent subtiliora et debiliora quam viri et minus nervosa, in quibus fortitudo consistit, ut sunt pedes et crura, manus et lacerti, et sic de singulis membris, ubi fortitudo fundatur, ut dictum est supra.

Quod vero dicitur, quod fortitudo augetur in eis per exercitium, hoc est verum: ergo pugnare expedit eis.

Ad hoc responderi potest quod sola fortitudo non sufficit ad vincendum in pugna, ut probat Vegetius *De re militari* in principio, sed astutia bellandi, qua mulieres carent. Rudis enim et indocta multitudo exposita est semper ad necem. Sic autem brevis corporum Romanorum adversus Germanorum proceritatem prævaluit, ut ibidem dicitur, et propterea mulieres non debent actibus exponi ex quibus a virtutibus excludantur, quod contingit,

si rebus bellicis deputentur propter incentivum libidinis, quod in eis est, et respectu sui, et ex consortio viri; propter quod natura mulieri multa fræna providit, ut est verecundia, quæ est præcipuum vinculum ejus, ut Hieronymus scribit ad Cellantiam virginem, talaris vestes, annulus in digito, servitus viri. Sic enim Scriptura sacra testatur: *Quoniam sub viri potestate eris*, bellicis autem rebus intendere in republica libertatem meretur, unde et militibus jura gentium speciales apices privilegiorum concedunt.

Quod autem tertio objicitur super idem medium de fortitudine ad bellandum, locum haberet, si sola fortitudo esset causa victoriæ, et aptitudo membrorum esset in fœminis ad pugnandum, sicut in viris, cujus contrarium est probatum. Et præterea natura mulieris est a viro pati, et non agere; pugnare autem summa est actio, cum sit actus fortitudinis, qui solus, si laudabiliter exerceatur, meretur coronam.

Dicendum est ergo simpliciter, mulierem non debere exponi bellicis rebus, sed in domo quiescere, curam gerere rei familiaris, ut dictum est supra: unde et in hoc Salomon in fine Prov., fortitudinem mulieris commendat, speciale de ipsa componens Canticum, sub litteris hebraici alphabeti, ac totum circa eam ad domesticam referens actionem. *Mulierem*, inquit, *fortem quis inveniet?* Procul et de ultimis finibus pretium ejus, quasi multum sit reverenda, si habeat, quæ sequuntur: unde primo ponit artem filandi: *Quæsit*, inquit, *lanam et linum, et operata est concilio manuum suarum*, per hoc volens ostendere, quod istud sit proprium earum officium; propter quod et in gestis Caroli Magni scribitur, quod filiabus suis quas intime dilexit, colo et fuso mandavit insistere, et operosas esse. Ulterius Salomon subjungit alios actus mulieris, qui referuntur ad domesticam domum, ut est filiorum curam habere, familiam dispensare, suæ domui providere, amicos viri sui honorare, ac defectus ejus supplere, quæ sunt propriæ operationes conjugis, et ad bona matrimonii pertinentes, ut de Abigail uxore Nabal Carmeli scribitur, sicut patet in I Reg. Sed quia talis sollicitudo multas habet perturbationes, ut de Martha dicitur in Luca: *Martha, Martha, sollicita es, et turbaris erga plurima*, cum talia sint objectum virtutis et fortitudinis: ideo dictus Sapiens talem mulierem fortem vocat, non quidem fortitudine ad opera bellica, sed ad patienter gubernandam familiam, ut superius est ostensum.



## CAPUT VII.

*Refert aliam opinionem dictorum philosophorum, quantum ad principatum, quem volebant esse perpetuum, circa quam disputat ad utramque partem.*

Est autem et alia conditio, quam Philosophus, in II *Polit.*, attribuit politicæ dictorum philosophorum, videlicet magistratus ad regimen juxta morem Atticæ regionis, cujus caput sunt Athenæ, post mortem videlicet Codri regis; quos quidem magistratus romana respublica senatores vocabat. Hos præfati philosophi voluerunt esse perpetuos. et quoscumque officiales in sua politica constitutos; quorum motivum fuit imitatio naturæ, ut Aristoteles eis imponit. Videmus enim in terra quod partes ejus eodem modo semper se habent, ut in mineris contingit, quia minera auri in eadem parte terræ semper generat aurum, et minera argenti argentum. Unde in Job. xxviii, 4, dicitur: *Habet argentum venarum suarum principia, et auro locus est, in quo conflatur.* Ex hoc ergo principio sic concludunt, quod si locus auri nunquam mutatur et argenti, ut fiat locus plumbi vel ferri; nec locus plumbi vel ferri, ut fiat locus auri vel argenti. Sic et in principatibus contingere debet, quia nec principes, nec sui officiales mutari debent, ut fiant aliquando subditi, vel quod subditi fiant officiales vel principes, quia ars imitatur naturam in quantum potest.

Amplius autem ad hoc idem probandum, sic argumentum assumi potest; quia ut Philosophus dicit in principio suæ *Metaph.*: « *Experientia facit artem, et inexperientia casum,* » et Vegetius, *De art. milit.*: « *Scientia, inquit, rei militaris nutrit audaciam. Nemo enim facere metuit, quod se bene didicisse confidit.* » Ex his autem arguitur quod si fiat mutatio rectorum, vel principum seu magistratus, interdum assumitur inexpertus, ex quo multi contingunt errores in politia.

Rursus ad idem. Talis vicissitudo regimini derogat, ut dictum est supra in secundo libro, quia datur occasio subditis non obedientiæ ex spe evadendi manum principis, vel veniendi ad dictum principatum, et sic motivum dictorum philosophorum, Socratis videlicet et Platonis, videtur consonum rationi.

Sed e converso fuit motivum sapientum urbis sive romanæ reipublicæ, quia post expulsionem regum statuerunt consules, unde in I Machab. viii, 46, scribitur inter alia commendabilia de Ro-

manis, quod *committunt uni homini magistrum suum per singulos annos dominari universæ terræ suæ, et omnes obediunt uni*. Causam autem assignant historiæ, ut nec insolens diu maneret, et moderatior cito succurreret. Quam quidem causam Philosophus etiam tangit in II *Polit.*, quia mutare aliquando principatum ac dignitatem, magistratus personis idoneis distribuere, causa est majoris pacis in civitate, et in politia quacumque.

Alia autem causa assumitur ex uno principio Philosophi V *Ethic.*, ubi dicitur, quod « principatus virum ostendit. » Contingit enim interdum personam assumptam ad dignitatem esse hominem virtuosum in gradu; suo sed postquam statum principatus accepit, elevatur in superbiam et tyrannus efficitur. Sicut accidit de Saule, de quo dicitur in I Reg. quod quando assumptus est in regem, inter filios Israel non erat melior vir illo, et solis duobus annis in sua permansit innocentia. Postquam autem factus tyrannus et Deo inobediens, dictum est ei per Samuelem (xv, 23): *Quia abjecisti sermonem Domini, et non obedisti voci ejus, abjecit te Dominus ne sis rex.*

Amplius autem gradus quidam est in natura hominis, quantum ad virtutes et gratias. Quidam enim sunt ad subjectionem dispositi, sed ad regimen minus valent; quidam autem e converso. Ex tali ergo opinione, quia bonus est subditus assumptus, et male regens, si perpetuetur cum principatu est causa scissuræ in civitatem, conveniens est mutare rectores.

Rursus, appetitus honoris inest homini, unde Valerius Maximus dicit quod nulla est tanta humilitas, quæ hac dulcedine non tangatur, et hinc sequitur aliud, scilicet quod est superioris impatiens. Dare ergo principatum uni soli est causa seditionis in multitudine, et ista est etiam ratio Aristotelis in II *Polit.*, ubi dicit quod Socrates semper facit eosdem principes, quod seditionis est causa apud nullam dignitatem possidentes. Videntes enim se omnino statu carere, si contingat eos esse viriles et animosos, ad discordias nituntur civium. Propter quod Valerius Maximus refert de Fabio duce romano libro X, et de quo dictum est supra quod cum sæpius consulatum habuisset, et in sua progenie talis dignitas a longo tempore per successionem continuata esset, id egit cum populo, ut aliquando vacationem ejus honoris Fabiæ genti darent. Laudabilis igitur politia est, in qua secundum merita unicuique civi vicissim distribuuntur honores, ut antiqui fecerunt Romani, quam etiam Philisophus magis commendat.

## CAPUT VIII.

*Hic declarat melius esse in politia non perpetuare rectores; et respondet ad partem oppositam, ubi etiam dicit, nullum in Lombardia habere dominium, nisi per viam tyrannicam, duce Venetiarum excepto.*

Sed quod pro se inducunt de mineris præfati philosophi, non habet similitudinem sive necessitatem in arguendo, eo quod mineræ sive auri, sive argenti, sive cujuscumque metalli recipiunt impressionem a corpore cœlesti, quæ est ad unum determinata. unde sicut ficulnea semper ficus producit et non alium fructum propter eadem principia quæ sunt in ipsa, et mediante influentia cœlesti; ita et eadem pars terræ sic disposita, ut sit minera auri, semper faciet aurum. Sed non sic est de voluntate humana, quæ sideribus non subjicitur, ut Ptolemæus probat in *Centiloq.* quia volubilis est, unde actus humani ponuntur a Philosopho in *Ethicis* de contingenti materia, et inde variantur de bono in malum, et e converso, et ideo perpetuatio est periculosa.

Sed quod postea dicitur de experientia, hoc supponi debet, ut eligatur expertus, qui possit et sciat regere, et cives dirigere ad virtutem, alias si eligatur unus insufficiens proptio vel amore, jam politia est corrupta. Formam enim eligendi tradit ille Jetho Moysi cognato suo, ut in *Exod. xviii, 21*, scribitur loquens de principibus et assessoribus populi: *Provide, inquit, viros potentes de omni populo, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, quinquagenarios et decanos, qui judicent populum.* Philosophus etiam, in *V Ethic.*, dicit quod « non sinimus hominis principari, in quo est natura humana tactum, sed illum qui est perfectus secundum rationem, » quia si aliter fiat assumptus ad principatum, dat sibi plus de bonis et tyrannus efficitur.

Quod autem inducitur ultimo de derogatione regiminis, si principatus immutetur, hic attendendum est, sicut tactum est supra in *II libro*, quod regiones diversificentur quantum ad homines et in complexione et in modo vivendi, sicut cætera viventia secundum aspectum cœli, ut Ptolemæus tradit in *Quadripart.* Si enim plantæ transferuntur ad aliam regionem, ad ejus naturam convertuntur; simile est de piscibus et animalibus. Sicut ergo de viventibus, ita et de hominibus. Gallici enim, qui se transferunt in Siciliam, ad

naturam applicantur Siculorum, quod quidem apparet, quia ut narrant historiæ, jam ter est populata dicta insula de præfata gente. Primo enim tempore Caroli Magni, secundo ad trecentos annos tempore Roberti Guiscardi, et temporibus nostris per regem Carolum, qui jam induerunt ipsorum naturam. Hoc ergo supposito, dicendum est quod regimen et dominium ordinari debet secundum dispositionem gentis, sicut ipse Philosophus in *Polit.* tradit.

Quædam autem provinciæ sunt servilis naturæ, et tales gubernari debent principatu despotico, includendo in despotico etiam regale. Qui autem virilis animi et in audacia cordis, et in confidentia suæ intelligentiæ sunt, tales regi non possunt nisi principatu politico, communi nomine extendendo ipsum ad aristocraticum. Tale autem dominium maxime in Italia viget, unde minus subijcibiles fuerunt semper propter dictam causam, quod si velis trahere ad despoticum principatum, hoc esse non potest nisi domini tyrannizent : unde partes insulares ejusdem quæ semper habuerunt reges et principes, ut Sicilia, Sardinia et Corsica, semper habuerunt tyrannos. In partibus autem Liguriæ, Æmiliæ et Flaminiae, quæ hodie Lombardia vocatur, nullus principatum habere potest perpetuum nisi per viam tyrannicam, duce Venetiarum excepto, qui tamen temperatum habet regimen : unde principatus ad tempus melius sustinetur in regionibus supradictis.

Quod enim dicitur derogare politiæ, non est verum, si eligantur idonei, alias, ut dictum est, corrumpitur politia. Idoneos autem Aristoteles tradit in *Polit.* lib. IV, mediocres civitatis, hoc est nec nimis potentes, quia de facili tyrannizant, nec nimis inferioris conditionis, quia statim democratizant. Cum enim se in alto considerant sui immemores, et sicut ignari regiminis in erroris barathrum submerguntur, vel de improvida cura ad subditos, vel de præsumptuosa audacia ad aliorum gravamina, unde et politia corrumpitur et inquietatur. Assumendi igitur sunt rectores vicissim in politia, sive consules, sive magistratus vocentur, sive quocumque alio nomine, dummodo idonei reperiantur.

Amplius autem nec periculum imminet, quia judicant secundum leges eis traditas, quibus sunt per juramentum astricti ; unde non est materia scandali puniendo, quia tales leges ab ipsa multitudine sunt institutæ. Rursus nec dominio derogat, si leviter puniat secundum naturam gentis subjectæ, quia aliquando in ta-

libus regionibus melius politia servatur dissimulando culpam, vel dimittendo pœnam. In quo facta virtus epicietis, de qua Philosophus loquitur in V *Ethic.*, videtur locum habere, quæ justum legale diminuit. In quo etiam regiminis regulæ, illius summi pastoris sunt attendendæ, videlicet beati Gregorii in *Registro* et *Pastor.*, in quibus modum correctionis est secundum personarum statum et qualitatem.

## CAPUT IX.

*Hic disputat de communitate bonorum quantum ad possessiones, quam quidem philosophus nomine Pheleas dicit debere adæquari in omnibus, et quod est falsum quod Lycurgus philosophus sensit.*

Et quia opiniones dictorum philosophorum versabantur circa communitatem possessionum, congruum videtur de aliis dicere, qui circa ipsas suam constituerunt politiam. Duo enim fuerunt philosophi, qui considerantes litigia generari in civitatibus ex eo quod unus abundat, et alter caret, voluerunt in sua politia adæquare in civitatibus suis possessiones. Unus fuit Pheleas Chalcedonius, de quo Philosophus loquitur in II *Polit.*, alter fuit Lycurgus Spartanorum regis filius, qui Lacedæmoniis jura constituit, ut tradit Justinus, ut æquata possessio neminem potentiorum altero redderet. Modus autem quem teneri voluit Pheleas in adæquando, narratur a Philosopho, ut fieret videlicet in ipsa constitutione civitatis habita considerationis multitudinis civium et camporum, alias difficile judicabat, et ut hoc perseveraret, ordinabat matrimonia contrahi inter majores et minores, et sic per hoc tollebantur jurgia, movebantur injuriæ, auferebantur arrogantia vel superbiendi materia. Ad hoc etiam movebat exemplum in aliis politis, quia ubi est bonorum temporalium inæqualitas, contingit sæpius perturbatio. Ibi enim est invidendi occasio : inde cupiditas oritur, quæ juxta Apostolum, radix omnium malorum est. Ipse etiam Lycurgus propter hanc causam in legibus quas Lacedæmoniis tradidit, pro ipsorum conservanda politia, artificiales subtraxit divitias, sive numismata in commutationibus rerum venialium, in solis naturalibus divitiis tales permutationes relinquens.

Sed hanc positionem Philosophus reprobatur in II *Polit.* ostendens



hanc adæquationem omnino impossibilem, et per consequens contra rationem.

Et primo ex parte humanæ naturæ, quæ non semper in familiis multiplicatur æqualiter, quia contingit unum patremfamilias habere multos filios, alium autem nullum. Quod ergo isti duo haberent æquales possessiones, esset impossibile, quia una familia deficeret in victualibus, altera superabundaret; et hoc esset contra provisionem naturæ, quia quæ familia plus multiplicatur in prolem amplius cedit ad firmamentum politiæ propter ipsius augmentum, quam quæ in generatione prolis deficit, et quodam jure naturæ magis meretur a republica sive politia provideri.

Amplius autem natura non deficit in necessariis, ut dictum est supra; ergo nec ars quæ civilis est regiminis, se hoc contingit, si in familiis adæquantur possessiones, quia videlicet cives moriuntur penuria, unde politia corrumpitur. Non tantum autem ex parte naturæ humanæ sequitur inconveniens adæquare possessiones, sed etiam ex gradu personæ. Est enim differentia inter cives, quemadmodum inter membra corporea, cui politia est superius comparata, in diversis autem membris virtus diversificatur et operatio. Constat enim quod majores expensas cogitur facere nobilis, quam ignobilis: unde et virtus liberalitatis in principe magnicentia vocatur, propter magnos sumptus. Hoc autem fieri non posset, ubi possessiones essent æquales: unde et ipsa vox evangelica testatur de illo patrefamilias sive rege qui peregre profectus est, qualiter servis suis bona distribuit, sed non æqualiter, immo uni dedit quinque talenta, alteri duo, alii vero unum, unicuique secundum propriam virtutem. Amplius autem nec ipse ordo naturæ hoc patitur, in quo divina providentia res creatas in quadam inæqualitate constituit, sive quantum ad naturam, sive quantum ad meritum, unde ponere æqualitatem in bonis temporalibus ut sunt possessiones, est ordinem in rebus destruere, quem Augustinus respectu inæqualitatis definit *De Civit. Dei*. Est enim ordo parium et disparium rerum sua cuique tribuens dispositio, et ex hoc Origenes in *Periarchon* reprehenditur, quia omnia dixit æqualia ex sui natura, sed facta sunt inæqualia propter defectum sui, hoc est propter peccatum. Non ergo ex adæquatione possessionum vitantur litigia, quin potius augmentantur, dum in hoc destruitur, sive tollitur jus naturæ, quando subtrahitur indigenti, qui plus meretur. Item, quia contra rationem est esse omnia æqualia in politia, cum omnia Deus ins-

tituerit in numero, pondere et mensura, ut in libro Sapient. dicitur, quæ gradum inæqualitatis ponunt in entibus, et per consequens in civilibus sive politicis.

## CAPUT X.

*Agitur rursus de politia Platonis et Socratis, quantum ad genera hominum qui requiruntur in ea, quæ sunt quinque, ubi multum disputatur de numero bellatorum.*

Sed redeundum est ad politiam Socratis et Platonis, quia quædam alia constituerunt in ipsa præter ea quæ dicta sunt supra. Suam enim civilitatem distinxerunt in quinque genera hominum, videlicet in principes, consiliarios, bellatores, artifices et agricolas. Quæ quidem divisio satis videtur sufficiens ad perfectionem civitatis, quia omnia genera hominum comprehendit, quæ ad regimen politicum pertinent.

Sed Aristoteles in hoc prædictos philosophos videtur reprehendere, tum quia numerum ponebant bellatorum excedentem proportionem civitatis : ponebant enim mille bellatores ad minus, vel ad plus quinque millia. Secundum quod Philosophus reprehendit, est, quia sic distinguebant bellatores ab aliis, quod nullo modo se exponerent bellicis rebus alii cives a bellatoribus.

Sed quantum ad primum non videtur determinatus numerus posse poni, eo quod omnes civitates non sunt æqualis potentia et virtutis : unde considerata est multitudo populi in civitate, et secundum numerum constituere bellatores. Item, latitudo regionis, ut sit sufficientia pascuorum et victualium : unde Aristoteles dicit in II *Polit.* quod si tanta debeat esse multitudo bellatorum in civitate, oportet ipsam adæquari civitati Babylonæ, quæ videlicet excedit in gentis multitudine, et in latitudine camporum. Sed si attendimus ad ipsum numerum bellatorum, qui est mille, ut historiæ tradunt, secundum unam expositionem politia Platonis et Socratis cum civilitate concordant Romuli primi constructoris urbis, a quo et istud nomen miles originem habuit, unde et miles dicitur electus ad bellandum ex numero mille, quia mille erant tunc expediti bellatores ab ipso electi ad pugnandum contra adversarios urbis, ut contra Sabinos primo, ulterius vero contra Samnites ; et sic in hoc concordabat Romulus cum Socrate et Platone, licet primus conditor urbis, per longum tempus Philosophus antecesserit sæpe dictos. Alio modo dicitur miles quasi

unus ex mille, juxta quod scriptum volens commendare sanctum David de constantia et fortitudine : *Dilectus*, inquit, *meus candidus et rubicundas electus ex millibus*, ut sic importet quamdam excellentiam in pugnando, quos Scriptura sacra expeditos vernaculos appellat in Genesi. Sic enim scribitur de Abraham, quod contra quatuor reges processit cum trecentis decem et octo expeditis vernaculis, qui quinque reges devicerant capto Loth nepote ejusdem Abrahæ cum tota familia : unde satis credibile videtur, quod majorem habuit multitudinem ad pugnandum, sed isti nominantur propter ipsorum probitatem ad invadendum. Sic et Gedeon trecentos elegit de populo Israelitico ad pugnandum contra castra Madianitarum, ut in lib. Judicum traditur, quos probavit divino mandato esse aptiores ad pugnam, ex eo quod transiens populus quasdam aquas, omnibus ex populo bibentibus ex aquis prædictis et genua flectentibus, illi soli lambuerunt ut canes non poplite flexo. Tales igitur sic electos non videtur possibile mille in civitate reperiri, et multo minus quinque millia, et sic vera est sententia Aristotelis contra Socratem et Platonem, si sic intendant. Secundum vero quod Aristoteles improbat, est de distinctione bellatorum, quasi alii cives sint immunes a bello, ut consiliarii et artifices, quod non est verum, ubi sit aggressus multitudinis contra cives.

Quamvis autem bellatores sint aptiores ad pugnam, quia experientiam habent, et pugnandi artem, et ut ait Vegetius : « Nemo facere metuit, quod se bene didicisse confidit; impetum tamen multitudinis sustinere non possent, nisi cum multitudine. » Sic enim Judas Machabæus defecit, quia cum paucis pugnavit contra multitudinem Bacchidis principis Demetrii regis, recedente ab ipso multitudine suæ gentis, sicut patet in I lib. Machab. Hinc est etiam quod quamvis Saul elegerit tria millia virorum ad defensionem sui regni (duo enim millia erant cum ipso, ubi ipse curiam tenebat, ut in Magmas et in Bethel, mille vero cum Jonatha in domo propria, ut in Gabaa Benjamin), nihilominus contra multitudinem hostium multitudine usus est : unde cum Naas Ammonites rex ejusdem regionis obsideret cum multitudine Jabes Galaad, trecenta millia de filiis Israel congregavit in castris, et triginta millia de tribu Juda ad expugnandum Ammonitas præfatos, ut scribitur I Reg.

Sed advertendum quod militaris disciplina Vegetii in III libro, secundum sententiam Lacedæmoniorum, sive Atheniensium, res-

tringit numerum in exercitu armorum, videlicet ad decem millia peditum, et duo millia equitum, vel ad plus viginti millia peditum, et quatuor millia equitum, ostendens magna multitudinem esse damnosam, tum quia difficilior regitur, tum quia laboriosius in victualibus providetur. Ibidem etiam cum exercitu computat non solum tirones, sed etiam auxiliares, quod ad alios cives referimus, qui non erant militiæ deputati; et præterea idem Vegetius in I libro, ubi docet eligi tironem, ad agricolas et artifices magis remittit, eo quod assueti sunt ad labores.

Assumendi sunt igitur cives ad pugnam non solum bellatores distincti in quocumque genere sint, sive consilarii, sive artifices, sive agricultores, dummodo dispositionem corporis habeant, unde non impediuntur a pugna, ut sunt homines corpulenti et ponderosi ad ambulandum. Cives nimis delictis dediti, homines etiam quos emeritos habebant antiqui Romani, homines etiam proVectæ ætatis, quos divina lex prohibet a pugna, hos excludere a pugna dignum videtur, ut patet in Deut., quos lex prædicta prohibet, instante exercitu, et acclamante prætore. Ubi quatuor genera hominum ponuntur, qui a pugna excipiuntur ibidem, videlicet qui ædificasset novam domum, et non ea fuisset usus, vel qui plantasset novam vineam, qui in proximo uxorem duxisset. Quæ quidem tria intentionem distrahunt a pugnante, et ex hoc efficitur minus audax. Quartum genus est nimis timentium mortem, quia sacra Scriptura formidolosi vocantur. Vegetius etiam in principio I libri, inter artifices quinque genera hominum dicit excludenda a castris, videlicet piscatores, aucupes, dulciarios, id est qui deliciis intendunt, lenciones, id est qui molles sunt et flexibiles. Item, qui videntur intendere ad genesia, id est ad opera muliebria, ut sunt opera textrina sive venerea.

Cæterum de ordine castrorum sive exercitus, et ipsius rectoribus seu motoribus, non est præsentis negotii, quia nostrum non videtur congruum docere pugnare, vel de ejusdem pugnae gymnasis agere, sed solam veram tradere politiam, per quam si ad veram pertingamus, disponimur ad vivendum secundum virtutem, et quasi participamus cœlestem, quæ est civitas Dei, de qua gloriosa dicuntur.

---

## CAPUT XI.

*Hic declarat de politia Hippodomi philosophi, qui reprehenditur quantum ad genera hominum, quia ponit solum tria, et quantum ad numerum populi.*

Præter has autem quamvis Philosophus in II Polit. multas pertractet politias, inter alios tamen a supra dictis qui multum de politia tractaverunt, fuit Hippodorus philosophus Eriphontis filius, sed Milesius patria, unde Thales, unus ex septem sapientibus, originem traxit. Hic enim suam politiam ex multis et ad plura ordinavit, et primo quidem in ea numerum multitudinis determinatum tradidit civitati circa decem millia virorum : quem numerum sufficienter putabat in civitate, cujus forte fuit motivum, quod superius traditum est de castris, quia melius gubernantur, et in victualibus potest per rectores congruentius provideri. Dictam autem multitudinem ad tria genera hominum reducebat, ad bellatores videlicet, artifices et agricolas. In qua quidem divisione sic ponebat eos esse distinctos, quod nec bellator ad culturam terræ, nec ad negotiationes, nec agricola ad arma transiret. Horum autem generum hominum sufficientiam dicebat esse, quia ordinantur ad conservationem humanæ vitæ. Agricolæ quidem quantum ad victum, artifices autem quantum ad tegumentum, sed bellatores ad bonorum suorum firmamentum, sive custodiam. Sed si ad ea quæ dicta sunt supra, et infra est dicendum, faciliter errorem dicti philosophi percipere possumus ex jam dictis : quia in politia determinatum numerum dare non possumus, sed multiplicatur in ea populus vel propter amœnitatem loci, vel propter famam regionis, vel propter fœcunditatem gentis. Rursus videmus civitates, quod quando magis abundant in gente, tanto majoris potentiae et famosiores judicantur, nec propter hoc impediuntur in regimine, si per officiales bene disponantur et rectores, quia pœnæ in legibus institutæ hominum arcent malitiam, et sunt in politia medicinæ quædam, ut tradit Philosophus in II *Ethic.*

Nec iterum distingui sic debet, quin cum opportunitas hoc requirit, illa tria genera sint admixta, quia artifices et agricolæ aliquando sunt bellatores, cum de istis duobus generibus hominum præcipue eligantur tirones, ut dictum est supra ex verbis Vegetii, et e converso dicimus de bellatoribus ad artifices et



agricolas, cum de eis sæpius assumantur, sed et sua divisio de solum tribus generibus hominum non est sufficiens, quia relinquit consiliarios et sapientes, qui sunt principalis pars politiæ. sine quibus convenienter politia ipsa non regitur; ut enim historiæ tradunt, Demosthenes Atheniensis præfatos viros peritos vel quoscumque senes expertos sic se habere ad politiam d-fuit, ut canes ad gregem, quorum custodia arcentur lupi sic et se habent sapientes et advocati in civitatibus, quia canes sunt populi: unde Tullius scribit in libro *De offic.* quod « Solon plus profuit reipublicæ civitatis Atheniensis, quia legibus et institutis ejus erudita fuit, quam victoria Themistoclis, » quod bellum gestum fuerat consilio magistratus sive senatus instituti ab eodem sapiente, qui fuit unus de septem. Unde et in Eccles. ix, 48, scribitur: *Melior est sapientia quam arma bellica.* Vegetius etiam *De art. milit.*, et Valerius Maximus de Aristotele referunt, quod cum esset vitæ supremæ, reliquias senilibus atque rugiosis membris in summo litt rarum otio vix custodiens, adeo valenter pro salute patriæ incubuit, ut eam hostilibus armis quasi solo æquatam in lectulo, Athenis jacens eriperet, et quantum ad hoc simile in eodem libro Eccles. ix, 44 scribitur de sapiente: *Civitas parva et pauci in ea viri, venit contra eam rex magnus et vallavit eam, extruxitque munitiones per gyrum, et perfecta est obsidio,* sicut accidit de Athenis per Philippum, regem Macedonum, ut historiæ tradunt. Inventus est in ea vir pauper et sapiens, ut dicti Philosophi, quorum fuit proprium mundum spernere, et quasi vitam religiosam eligere, sicut Hieronymus scribit, et postea d-subitur in eodem libro, quod liberavit urbem per sapientiam suam. Concluditur ergo ex præmissis, consiliarios non debere excludi a politia. Eodem etiam modo, nec rectores cum sint caput universitatis civilis, ex quo totum corpus dependet.

## CAPUT XII.

*Refert etiam opinionem ejusdem, quantum ad possessiones, quas in tres partes dividit, et in quo salvatur sua positio.*

Sunt autem et alia, quæ dictus Hyppodomus posuit in sua politica, ut est de distinctione possessionum, quia in tres partes distinguebat possessiones, totius regionis civitatis. Quasdam enim deputabat ad rem sacram, quæ scilicet divino cultui dedicabantur, ut sunt hodie bona ecclesiastica; quasdam autem assignabat com-

munes, quæ bellatoribus dispensabantur; quasdam vero proprias, quæ agricolis debebantur. Artificibus vero nihil assignabatur, eo quod ex arte sufficienter vivere possent. Sed hæc divisio, etsi insufficientis videbatur in multis, in quantum tamen ad aliquid laudabilis erat, in eo videlicet quod divinæ reverentiæ deferebat. Quam quidem et jure naturæ et jure divino debemus; sic enim mos fuit apud antiquos Romanos, ubi viguit disciplina. Unde Gen. XLVII, scribitur, quod tota terra Ægypti imminente fame tempore Joseph, in servitutem redacta est regis, præter terram sacerdotum, quæ videlicet sic erat dedicata Deo, quod alienari non poterat, sicut nec hodie possessiones Ecclesiæ, nisi multum legitimis casibus. Philosophus etiam refert in sua *Metaph.*, quod Ægyptii fuerunt de primis philosophiæ vacantibus et præcipue in mathematicis artibus, cujus rationem assignat, quia gens illa sacerdotalis plus vacare permissa est, ex abundantia videlicet eorum quam habebant ex possessionibus eis concessis, per quæ tollitur sollicitudo in quærendo victum; et quamvis lex Mosaica prohibeat sacerdotibus inter fratres suos possessiones habere, plus tamen eisdem concessit, dum omnium civium possessiones in partem fructuum percipiunt, videlicet decimarum. Unde Malach. III, scribitur : *Afferte, inquit, omnem decimationem, ut sit cibus in domo mea*, et de hoc quasi de opere perfectæ justitiæ se ille Pharisæus extollit in Luca : *Decimas, inquit, do*, videlicet sacerdotibus et Levitis, *omnium quæ possideo*. Rationabile etiam erat, quod Hippodamus debellatoribus seu militibus ordinaverat, ut stipendia perciperent de bonis communitatis, sicut communitati deserviant. Sic etiam romana respublica statuit ut de publico ærario viverent. Quo quidem titulo dicit Joannes Baptista militibus, ut in Luca. III, 14, scribitur : *Estote, inquit, contenti stipendiis vestris*. Et Apostolus in I epist. ad Cor., IX, 7 : *Quis, inquit, militat stipendiis suis unquam*.

Sed in hoc sua deficiebat politia, in quantum solis agricolis proprias assignabat possessiones, nisi forte hoc dicatur ratione agriculturæ, quia hic est proprius eorum actus : unde agricolæ proprias dicuntur possessiones habere quantum ad culturam. Cæteri vero cives, quantum ad usum. Alias esse imperfecta politia et defectiva. Constat enim possessiones, ut dictum est supra in secundo libro, inter naturales divitias computari, quæ sic vocantur, quia homo ipsis naturaliter indiget ut necessaria humanæ vitæ, et propter ipsarum amœnitatem, ad refocillationem animæ :

unde primus homo primo usus est eis divino mandato, quia collocatus est in paradiso, quem Dominus plantaverat diversis arborum generibus, ut operaretur et custodiret illum operatione quidem delectabili sine fatigatione, ut Augustinus exponit, VIII, *Super Gen. ad litt.* De primis etiam filiis Adæ, videlicet Cain et Abel, historia Genesis narrat, quod prima ars quam didicerunt, fuit gubernare divitias naturales, quia *Cain factus est homo agricola, Abel autem custos ovium*, in hoc volens ostendere, ipsas esse institutas ad indigentiam vitæ; ergo non solis agricolis erant assignandæ possessiones, ut Hippodamus dicit. Ad perfectionem igitur politiæ requiritur ut non solum agricolæ proprias habeant possessiones, sed etiam alii, nisi eo modo quo supra est declaratum, et tanto amplius abundant, quanto in altiori culmine sunt constituti, ut supra de regibus est dictum, ut jam patuit, ne forte ex nimia cura rerum temporalium distraherentur a rebus bellicis, vel ipsorum nimia amoenitate mollescant, quod cedit in politiæ non modicum detrimentum. Unde et ipse Hippodamus proprias eis auferebat possessiones, ut solis armis intenderent.

### CAPUT XIII.

*Ponit opinionem ejusdem circa judices et assessores politiæ, ubi divisionem facit multiplicem et notabilem, circa ea quæ sunt agenda per judices.*

Et quia Philosophus de dicto Hippodamo longum adhuc sermonem fecit circa suam politiam, et de ipsa multum est dictum, sub compendio accipienda est sua traditio, quæ restat. Omnium enim referre politias, cum quælibet civitas suam habeat et diversam, laboriosum esset scribere et fastidiosum audire. Illud autem in quo multum institit dictus Hippodamus, fuit de judiciis, ut refert Aristoteles in II *Polit.* Primo quidem de judiciis respectu sui, quia omnia judicia ad tria reduxit, in quibus homines litigant, videlicet vel de damno rerum, vel de injuria in personam; et hoc dupliciter, vel de offensa in verbo, vel de gestu quod dehonorationem Aristoteles appellat, secundum dictum Philosophum, vel est de læsione sive percutiendo, sive vulnerando, quam Philosophus mortem vocat, quia ad mortem ordinatur, de quibus longus est sermo in jure civili, et hæc injustificationem vocat ibidem, quia contra justitiam exercentur. Distinguebat etiam de judiciis ex

parte judicantium, quia ad duo genera referebat, videlicet ad patrum ordinarium.

Secundum vero erat provocatorium, quod ipse principale vocat, in quo erat appellationis refugium, et istud, ut Philosophus narrat, in II *Polit.*, volebat constitui ex senioribus electis civitatis, qui male judicata revocarent, quos Thusci antianos vel priores vocant, et ad hoc sunt inventi. Interdum autem est syndicus constitutus ad idem, sic nominatus quasi curam gerens politiæ, ne lædatur per injustitiam, ut faciunt collegiorum æconomi.

Item statuit dictus Hippodorus in sua politia in utroque prætorio tam ordinario quam principali, ut judicia fierent sine collectione sapientum, sed quilibet scriberet singillatim in pugillaribus de sententia ferenda suum consilium, quam ordinario vel judici appellationis secreto porrigeret, cujus causam Aristoteles assignat, ne forte timore civium dejeraret, et declinaret a vero; quem modum hodie politiæ Thuscorum observant ponendo fabam sive denarium in piscidibus deputatis ad affirmativam vel negativam super rebus agendis pro republica, sive pro condemnando, sive pro absolvendo civem.

Item, statuit idem Hippodorus in sua politia quasdam leges pietate plenas et juri naturæ consentaneas circa quædam genera hominum. Primo quidem quantum ad sapientes, ut si ex eis aliquis ordinaret expediens civitati vel castro, honorem consequeretur juxta meritum operis, sicut factum est Joseph per Pharaonem, ut in Genesi scribitur, et sic accidit Mardocheo per Assuerum, et hoc propter beneficia quæ uterque contulerat, unus quidem regioni, alter vero principi. Hoc idem etiam de bellatoribus præcipit, ut si aliqui eorum morerentur in bello ob defensionem patriæ et bonum civitatis, ipsorum nati acciperent cibum de ærario publico. In quo quidem romana respublica maxime conatum adhibuit victoriosos milites honorare, sive in morte, sive in vita, ut historiæ tradunt; sed præcipue in filiis, quia in eis cum sint ipsorum similitudo, satis perpetuatur memoria, ut verum sit quod in Eccles. xxx, 4, scribitur : *Mortuus est enim et quasi non est mortuus*. Simile enim reliquit post se, videlicet in beneficio adepto causa patris.

Item, statuit quod totus populus, videlicet tam bellatores quam artifices, quam etiam agricolæ principem eligerent; nolabant enim principem per successionem, quemadmodum pro majori parte observant civitates Italiæ.

Item, statuit quod principes de tribus haberent curam præcipue, videlicet de rebus communibus, de peregrinis et orphanis. Orphanos vocans omnes impotentes, qui non possunt sua jura consequi. Quod et lex divina specialiter præcipit, eo quod eosdem alii de facili lædunt propter impotentiam resistendi.

Ista sunt igitur quæ de politia tradit idem Philosophus. Et quamvis idem Philosophus in II *Polit.*, ipsam reprehendat in multis, quæ disputabilia sunt in utramque partem, sicut actus humani cum sint de materia contingenti, multa tamen laudabilia scribit et quæ cum politia Romana concordant, sicut infra videbitur. Et hæc de ipso in tantum ad præsens sint dicta.

## CAPUT XIV.

*De politia Lacedæmoniorum, quam reprehendit circa regimen servorum et mulierum, et circa bellatores.*

Nunc igitur ad alias politias procedendum, quas Philosophus refert in prædicto libro secundo, ut Cretensium et Lacedæmoniorum, quæ claræ videbantur et ex sania regionis, et ipsarum antiquitate, et earum auctore. Et licet in multis Aristoteles commendet politiam prædictam, multa tamen ibidem reprehendit. Primo quidem de remissione quantum ad servos, quia non ut subditos, sed ut amicos eos habebant, et inde lasciviebant, et efficiebantur elati, et concitabant rixas in confinibus Lacedæmoniorum contra tyrannos, ut de eis illud competeret, quod in Prov. xxix, 24, dicitur : *Qui delicate a pueritia nutrit servum suum, postea illum sentiet contumacem.* Item, ibidem xix, dicitur : *Servus verbis non potest emendari, quia quod dicis intelligit, et respondere contemnit.*

Sed forte hoc non sine ratione contingit interdum, quanto imminet pugnae cum hostibus, quia tunc servi manumittuntur, eo quod audaciores sunt ad aggrediendum. Unde in III lib. Reg. xx, scribitur, quod rex Achab per pedissequos civitatis ex mandato Dei Syriam percussit et fugavit. Propter quod historiae romanæ tradunt, quod post conflictum ipsorum apud Cannas tanta fuit i sorum strages, quod coacti sunt relegatos et proscriptos revocare, ac servos libertate donare, ex quibus aciem fecerunt ad defensionem urbis. Quia ergo Lacedæmonii infestos habebant confines, ideo servos levius tolerabant. Lacedæmonii enim confines erant, ut ipse Aristoteles dicit, duabus regionibus, Arcadiæ videlicet et Mesenæ; item Thessaloniciæ ab alia autem parte Achaïæ



et Thœbeis, qui antiquitus multum viriles fuerunt. Reprehenduntur ergo Lacedæmonii, si populares, quos servos vocant, sustinent non refrænando eorum stultitias ex jam dicta causa. Sed tolerari possunt, si confines sunt nimis infesti, ut dictum est supra, quia prædictis servis datur audacia ad invadendum et refrænandum malitiam hostium, et ex eadem causa dabatur libertas mulieribus, unde officiebantur lascivæ. De hoc enim a Philosopho reprehenduntur, quod suas mulieres non restringebant a discursibus, quod mulieri est laqueus libidinis, ut de Dina accidit filia Jacob, sicut in Genesi, xxxiv, scribitur, quæ oppressa fuit a Sichem filio regis Emor, quia sine custodia discurrebat per regiones. Unde in Eccles. xxvi, 43, dicitur : *In filia non avertente se firma custodiam, ne, inventa occasione, abulatur se.* Ita et de Lacedæmoniiis contingebat, quod vivebant voluptuose propter nimiam libertatem. Sed eos excusat Aristoteles propter ipsorum nimia bellorum exercitia quæ habebant Lacedæmonii : unde uxores eorum cogebantur discurrere ad gubernationem familiæ; sed si alias sustinuissent ipsorum viri, mala erat politia.

Tertium autem quod Aristoteles disputat de Lacedæmoniorum politia, est circa milites, utrum deberent uxores habere vel mulieribus conjungi, quia si hoc est, distrahuntur a pugna. Ex actu enim carnalis delectationis mollescit animus et minus virilis redditur, ut dictum est supra; et sententia est Platonis, ut Theophrastus refert, quod militaribus rebus intentis non expedit nubere. Sed Aristoteles istud reprobatur dicto II libro, quia bellatores naturaliter sunt proni ad luxuriam. Causa autem assignatur in quodam libello, *De Problematis*, translato de græco in latinum Frederico Imperatori. Sed Philosophus ibidem introduxit Hesiodi poetæ fabulam, quæ Martem cum Venere junxit : unde si absterneant a mulieribus, prolabuntur in masculos; et ideo Aristoteles in hoc reprobatur Platonis sententiam, quia minus malum est mulieribus carnaliter commisceri, quam in vilia declinare flagitia. Unde Augustinus dicit quod hoc facit meretrix in mundo, quod sentina in mari, vel cloaca in palatio : « Tolle cloacam, et replebis fœtore palatium »; et similiter et sentina : « Tolle meretrices de mundo, et replebis ipsum sodomia. » Propter quam causam idem Augustinus ait in XIII, *De Civit. Dei*, quod « terrena civitas usum scortorum licitam turpitudinem fecit. » Hoc etiam vitium sodomiticum ipse Philosophus in VII *Ethicor.*, dicit accidere propter vitiosam naturam et perversam consuetudinem, et horum etiam non est con-

venientiam vel inconvenientiam assignare, cum non sint per se delectabilia humanæ naturæ, unde medium virtutis ibi esse non potest et hoc concordat cum Apostolo, ad Rom. 1, qui tales actus ignominie passionibus appellat.

Quantum autem quod Aristoteles reprehendit in Lacedæmoniorum politia, est de inæquali divisione successionum, quia unus civis quasi totam occupabat regionem, ex re videlicet pecuniaria, sicut sæpius accidit de fœneratoribus; alii vero cives expoliati fugiunt, et sic remanet politia nuda.

Item circa uxores, quia in bonis defuncti uxor ratione dotis duas occupabat partes, sicut accidit in Francia de medietate bonorum, residuum vero distinguebatur, seu distribuebatur hæredibus, et pro suis legatis. Sed quantumcumque toleretur apud Lacedæmonios de aliis civibus diminutio possessionum, quantum tamen ad bellatores sustineri non debet, quia per eos civitas conservatur in sua virtute. Hoc autem Aristoteles accidisse Spartiatis, hoc est Lacedæmoniis dicit, quia ad nihilum sunt redacti propter dictam causam, cum tamen soliti essent habere decem millia bellatorum, quod non erat modicum apud veteres. Isti autem sunt illi Spartiatæ, de quibus agitur in II Machab. qui propter virilitatem animi cum Judæis et Romanis specialem habebant amicitiam.

## CAPUT XV.

*Reprehendit etiam dictam politiam quantum ad leges filiorum et iudicum, movens questionem, utrum pauperes sunt eligendi ad regimen politicum.*

Est et aliud, quod reprehendit Aristoteles in dicta politia, de generatione videlicet filiorum. Statuerant enim in sua politia ad provocandum cives quod zelarent multiplicationem prolis, quod qui tres haberet filios, assumeretur ad dignitatem publicorum negotiorum, et qui quatuor, esset sine vectigali. Hoc autem erat causa de pauperum cives: unde fiebant impotentes ad invadendum hostes, et hoc fuit in eis causa dissensionis, unde regio diminuta est in virtute. Istud autem reprehensibile esse in ratione fundatur, quia quod quis generet plures, non est virtutis, ex qua quis meretur præmientiam, puta ut in bellando pro republica, quod est virtutis fortitudinis, vel in consulendo civitati, quod pertinet ad prudentiam, vel in regendo cives, quod pertinet ad

justitiam, vel in conversando honeste cum eis, quod pertinet ad temperantiam. Sed quod in generando quis mereatur præmium in republica, hoc non est virtutis, quia etiam vilis homo potest habere virtutem generativam meliorem, unde quod in hoc honoretur, non est dignum, quia honor non debetur nisi propter virtutem, ut Philosophus dicit in I *Ethic.* In omnibus igitur actibus politiæ inter cives æqua debet esse ponderatio oneris et honoris, præter quam in prædictis, ut verum sit, quod dixit David, sicut in I Reg., scribitur, recuperatis spoliis de Siceleg, contra Amalecitas : *Æqua, inquit, erit portio euntis ad bellum, et remanentis ad sarcinas.* Et quamvis lex Mosaica sterili maledictione imprecatur, ut in Exod. et Deuter. est manifestum, et ad multiplicandam generationem plurium uxorum sit facta concessio, hoc non fuit concessum, nisi ad virtutem, referendo ad cultum divinum, sicut Augustinus dicit *De Civitate Dei.*

Aliud autem quod reprehendit Philosophus in Lacedæmoniis, unde ipsorum corrupta fuit politia, circa electionem judicum, est, quia eligebantur pauperes, qui egestate compulsi, corrumpebantur pecuniis a majoribus, et inde opprimebatur justitia, et exercebantur tyrannides. Comparatione ergo istius politiæ democratiæ Philosophus magis commendat, quia deficientibus in civitate hominibus virtuosus ad regimen, ex quibus constituitur principatus; qui aristocratia vocatur, melius regitur per divites malos, ex quibus constituitur principatus, qui appellatur democratia. Non ergo expedit politiæ pauperes assumi et cupidos ad judicandum : unde narrant historiæ, quod duo viri per consules Romanos fuerant electi ad gubernandam Hispaniam, quorum unus nimis pauper, alter nimis erat avarus. Cunque delatio facta fuisset in Capitolio de ipsis, quia de hoc litigabant, Scipio Africanus de neutro consuluit, utrumque corruptorem definiens politiæ, sive cujuscunque regiminis, quia se habent ad civitatem velut sanguisugæ ad corpus humanum. Unde in Proverb. xxx, 45 dicitur : *Sanguisugæ duæ sunt filiæ, dicentes : Affer, affer; quasi ad hoc sit principalis eorum intentio extorquere pecunias.* Sed quid dicemus de Fabricio consule, qui pauperrimus fuit? ut scribit Valerius Maximus. Item de Lucio Valerio? de quo dictum est supra, qualiter in summa paupertate mortuus est. Ad hoc autem distingui oportet de duplici indigentia, voluntaria scilicet et necessaria. Voluntariam habuit Christus et sui discipuli, et hanc habuit Fabricius et alius consul Romanus, qui ut fideliter guber-

naret rempublicam, divitias contempserunt. Maluit enim Fabricius divitibus imperare, quam locupletem fieri, ut dictum est supra de ipso. Hæc ergo non repellitur a regimine; sed secunda necessaria, quia talis raro vel nunquam bene regit vel consulit, nisi suo appetitui vacuo satis detur: cujus ratio et differentia de utraque paupertate haberi potest ex diversitate finis. Finis autem paupertatis voluntariæ est bonum honestum, sive bonum virtutis. Finis vero necessariæ inopiæ est bonum utile, ad quod appetitus ejus est pronus; hoc autem est, cujus gratia aliquid agitur, ut Philosophus dicit. Quidquid ergo agunt, qui talem habent indigentiam, ad hunc finem deducunt, ut suum impleant ventrem et bursam. Sed qui voluntariam, sicut contemptivi divitiarum, ordinant omnia ad virtutem: et ideo cum gubernant vel regunt cives, semper in eis bonum virtutis intendunt, quod est bonum humanum, ut idem Aristoteles dicit in I *Ethic*. Amplius autem natura nihil frustra operatur, ut dicit Philosophus in I *De cælo*. Appetitus vero ejus qui non habet divitias ex necessitate, et non voluntate, semper tendit ad habendum divitias. Si ergo non consequitur, erit frustra: et ideo natura appetitus ad hoc impellit, sicut refugiens vacuum, quod sustinere non potest. Ergo difficile est vitare, ut non insequatur quocumque modo ad habendum divitias. Periculosum est igitur politiæ sive reipublicæ pauperem assumi ad consulatum sive ad judicatum, ut Philosophus dicit, nisi quando paupertas est placida; quia tunc est resecata cupiditas, quæ omnium malorum est radix, ut scribit Apostolus. Talis enim indigens ad regimen politiæ est optimus, de quo in Ecclesiast. ix, 44; scribitur, quod *inventus est vir pauper et sapiens, qui liberavit urbem per sapientiam suam, nulla videlicet cupiditate impeditam*.

## CAPUT XVI.

*Redit adhuc super politiam Lacedæmoniorum quantum ad ipsorum regem, reprobandum modum quem tenebant circa ipsum, ostendens inconvenientia quæ sequebantur ex hoc.*

Post hoc autem et super Lacedæmoniorum regimen est agendum. Volunt enim historici, ut Justinus Hispanus magnus gestorum scriptor, dictam civitatem habuisse regem, et ipse Aristoteles in II *Politie*. hoc affirmat, quod rex esset respectu regionis et provinciæ, sicut in urbe contingit. Hoc etiam videmus in multis

partibus Europæ occidentalis et borealis, quod regem habent, et quælibet civitas suas leges et politiam, puta Francia, Hispania, Gallia et Germania. Lacedæmonii igitur : qui Spartiatæ sive Spartani, regem habuerunt, in quo Catellus regnavit, cujus Lycurgus, ut tradit idem Justinus, in pupillari ætate curam suscepit, ut in Cretensi politia patebit. Circa quod quidem regimen regis Spartiatarum seu Lacedæmoniorum procedit Philosophus in *Polit.* reprehendens ipsum de multis. Primo, de provisione regis, quia non sustinebant occasione inventa, quod regimen esset perpetuum. Sed nec etiam ad vitam modum rectorum politicorum servare volentes, quod in præjudicium non modicum videbatur esse regiminis, quia in hoc enervabatur ipsorum potestas, et subditis dabatur occasio resiliendi a legibus observandis, et sic non poterant ipsorum reges facere viros perfectos et virtuosos, propter quam causam, licet dictus Philosophus non faciat mentionem, historiæ tamen tradunt, Lacedæmonios fuisse gentem indomabilem, nisi quod per dictum Lycurgum fuit morum maturitate ac præclaris legibus regulata, de quibus infra dicetur. Sequebatur etiam istud inconveniens, quod si quando civitas legatos mitteret, ut ipse Philosophus dicit, ad aliquam civitatem vel provinciam, sive regionem, cum quidam ex eis pugnarent pro rege, quidam autem hostes forent, cognoscebatur ipsorum dissensio : unde minus erant chari, et de sua legatione raro reportabant intentum.

Et advertendum quod quamvis consules in urbe annuales essent, ut dictum est supra, et assignata causa est, sicut et magistratus Athenis, tamen non sic erat faciendum de rege, immo si non sit perpetuus, valde periculosum est civibus. Dictum est enim supra, quod hæc est differentia inter regem et rectorem politicum, quo alter videlicet politicus, solis legibus suæ civitatis populum judicat. Regalis vero princeps ultra leges quas invenit vel ante statuit, opportunis temporibus legibus, quas in pectore defert, utitur pro meliori exitu sui regiminis ac suæ gentis salute. Si ergo tales principes ad tempora regnent, contingit ipsos ad judicandum esse præcipientes, sive contra cives, qui de ipso amovendo fuerunt solliciti, sive alicujus rei adipiscendæ cupidine, vel ut amicis præstent gratiam, quam si regnassent non fuissent facturi. Quantum autem ad primum habemus exemplum illius qui dixit in Luc. xix, 27, exponendo ut littera sonat : *Verumtamen inimicos illos qui noluerunt me regnare super se, adducite huc, et*



*interficite ante me.* Hoc eodem modo, ut historiæ tradunt, Herodes occidit multos ex nobilibus Judæorum, qui conabantur sibi regnum auferre. Quantum autem ad secundum, exemplum assumi posset de villico iniquitatis in eodem Evangelio; quod extendi potest ad omnem gradum regiminis, quia gerunt vicem dominorum in terra, quod et principes orbis faciunt in respectu Dei. Cum enim timent amoveri ab officio, de ærario publico dominii sui jugiter sibi amicos copulant. Ex quibus omnibus manifestum est, quod maximum est periculum alicui temporali rectori conferre regendi arbitrium in faciendo justitiam. Sed si dominium est perpetuum, rector curabit de subditis, sicut de re propria, ad quam quotidie et continuo sollicitatur quasi ad suas divitias naturales, et ad indeficientem thesaurum. Propter quod sic ipse eos gubernat sicut pastor gregem, sicut hortulanus plantam, quorum qualiscumque læsio ejus efficitur scandalosa.

## CAPUT XVII.

*Ex eadem causa ponit quædam in dicta politia Lacedæmonia reprehensibilia, quæ erant materia dissensionis in populo.*

Inerat etiam quædam consuetudo talibus dominis in politia Lacedæmoniorum ex eadem causa trahens forte originem, quia tales principes de republica non curabant, ut in eorum solemnitatibus et ostentationibus primum fierent exactiones in populum. unde gravati pauperes seditionem concitabant, et sic enervabatur politia. Propter quod ut de publico fieret ærario, Philosophus in II lib. *Polit.* magis commendat: quam quidem consuetudinem dicit in Creta fuisse, sive legem constitutam. Exactiones enim, sive vectigalia multiplicata in populo, nisi pro urgenti causa, ut puta pro conservatione civitatis vel religionis, ipsam conturbant, et sunt in ea causa dissensionis et litis. Ex hac etiam eadem ratione sequebatur aliud inconveniens, quod navalis princeps distinguebatur ab ipsa, ex qua sequebatur divisio animorum, et per consequens dissensio politicæ, quod non accidisset, si fuisset princeps perpetuus, quia quicumque fuisset dux civitatis, fuisset ei subiectus. Facit autem mentionem de navali bello, quia Lacedæmonii multum dominabantur mari. Concluditur etiam ex eodem forte malam esse politiam prædictorum, quia viri militares non assumebantur, qui essent fortes virtute, videlicet fortitudinis, quæ est una de principalibus inter quatuor, quæ cives exponunt eo

morti pro republica, sicut Regulus apud Pœnos; sed habebant dicti milites sive principes partem virtutis, quam Philosophus increpat in sua *Politica*. Distinguit enim Aristoteles in III *Ethic.* duplicem fortitudinem, quarum alteram hic tangit, quæ militaris dicitur, quæ solis viribus innitur corporis, et hanc Philosophus vocat partem virtutis sive fortitudinis, quia requiritur interdum in vera fortitudine. Alia est quæ gratia reipublicæ se exponit, et non cedit, neque fugit periculis excrescentibus, de qua Seneca dicit in libro *De Dei providentia*: « Fortissimos, inquit, sibi pares fortuna quærit. » Ignem experitur in Mutio, paupertatem in Fabricio, exilium in Rutilio, tormenta in Regulo, venenum in Socrate, mortem in Catone; et de qua etiam dicitur in I Machab. II, 66, propter Mathathiam de filio: *Judas, inquit, fortis viribus a juventute sua sit vobis princeps, et ipse aget bella populi*; pro qua hostibus, gratia reipublicæ non cedens, sed pro ea dissolutus corde in cæde oppressus occubuit.

Prima autem fortitudo est imperfecta, secunda autem perfectissima virtus. Assumere igitur ad bellandum sive principem sive quemcumque militem qui non sit fortis secunda fortitudine, non est bonæ politiæ, quia sæpius tales convertuntur in tyrannos, vel periculis cedunt, ut dictum est supra. Item, ex eadem causa, quia videlicet princeps non perpetuus erat, nec ad vitam contingebat, quod non erant in politia Lacedæmoniorum expensæ communes pro bellatoribus, et inde sequebatur quod experti milites non gerebant bella populi propter defectum stipendiorum, quibus respublica providere non poterat, sed exponebantur idiotæ, id est inexperti, plebei videlicet et amatores pecuniarum, et hoc Aristoteles reprobatur in dicto libro, quia sæpius erant causa ruinæ populi. Hæc igitur de politia lacedæmonica in tantum dicta sufficiant.

## CÂPUT XVIII.

*Hic declarat de politia cretensi, et differentia ejus ad lacedæmonicam, de auctoribus dictæ politiæ, et de legibus Lycurgi.*

Pertractat etiam dictus Aristoteles in dicto libro de politia Cretensium, quam dicit traditam a Lycurgo fratre regis Lacedæmoniorum, cui nomen Polybita, patre Catilli, ut Justinus refert; item, a Minoe rege ejusdem insulæ, qui fuerunt primi legum inventores in Græcia, ad quas discendas profectus est Pythagoras, ipsasque

Cretenses perdocuit, sicut idem tradit Justinus, de quibus etiam duobus Philosophus in præfato libro mentionem facit. Et licet diversæ historiæ de Lycurgo diversimode loquantur, nos tamen relationi ejusdem Justinii magis insistimus, quia præclarissimus fuit historiarum scriptor antiquus; et hic forte contigit Lacedæmonios cum Cretensibus eandem habuisse politiam; unde Philosophus dicit Lacedæmonios in hoc imitari Cretenses, quasi ab ipsis leges habuerint.

Licet igitur in multis convenient, differunt tamen quantum ad convivia et festivitates, quia fiebant de communi ærario apud Cretenses, quod dabatur ab incolis de fructibus et pecoribus quæ offerebantur in sacrificiis in his quæ ad Deos pertinent, quomodo inventæ sunt decimæ.

Alia differentia erat de mulieribus, quia Lacedæmonii zelabant multiplicationem prolis, Cretenses non tantum.

Tertia differentia erat de agricultura, quia terras Lacedæmoniorum colebant servi, terras vero Cretensium colebant incolæ, per quos oblationes fiebant jam dictæ.

Quarta differentia erat, quia apud Cretenses eligebantur consules sive sapientes, quos Bosmóym, id est ornatos senes, vocabant non de omnibus, sed de majoribus, et erant plures numero; sed Lacedæmonii de omnibus, quos Aphorym dicebant, id est procuratores reipublicæ, sed pauciores; et hoc quidem Aristoteles magis commendat, quod minor erat occasio concitandi turbam.

Ratio autem dissensionis apud Cretenses, quia olim habuerant regem, de quo dictum est supra, sed tempore Aristotelis non habebant nisi ducem quem dicti sapientes eligebant; unde quia populus nunquam habebat electionem, fomentum erat invidiæ et per consequens odii. Sed Lacedæmonii etsi haberent regem secundum beneplaciti tempus, eligabatur tamen a sapientibus assumptus de omnibus gradibus civium, et hoc videbatur consonum rationi, ut consensu totius consilii assumpti ad regimen populi fieret rex, ut hodie communiter faciunt civitates Italiæ. Sic enim civitatis nomen importat, quæ est secundum Augustinum **1. De Civitate Dei**, hominum multitudo, aliquo societatis vinculo colligata, unde civitas quasi civium unitas. Cum ergo nomen civitatis omnes cives includat, rationabile quidem videtur ad regimen ejus de singulis generibus civium debere requiri, prout exigunt merita singulorum ac civilis regiminis status. Politia ergo Lacedæmoniorum quam Cretensium in hoc melior videbatur.

In multis igitur convenientes dictæ regiones, ut Philosophus tradit, in aliquibus tamen differebant eo modo quo dictum est supra. Et hæc de politia Cretensium sufficiant quantum ad sententiam Aristotelis.

Sed quia de Lycurgo mentionem facit, quod historia de suis legibus narrat, congruum videtur hic interserere. Tradit enim Justinus hunc Lacedæmoniis et Cretensibus scripsisse canones, ad quos observandos sub juramento Lacedæmonios obligavit usque ad reditum suæ peregrinationis, quam ad templum Appollinis simulabat, ibidem consulturus de ipsorum salute. Dictus ergo legislator in Cretam se transtulit, ibique moriens, suasque leges eisdem tradens, ossa sua in mari jactari præcepit, ut suis juribus daret æternitatem, quibus ipse primum documentum operis dedit. Leges igitur quas tradidit sub compendio idem Justinus refert. Primo quidem auri argentique materiam sustulit populo. Legendi senatum vel creandi, quos vellet magistratus potestatem permisit. Fundos omnium æqualiter inter eos divisit, ut æquata patrimonia neminem potentiorum altero redderent. Convivari omnes publice jussit, ne cujusquam divitiæ, vel luxuria in occulto essent. Juvenibus vero non amplius una veste toto anno vestiri permisit, nec aliquem cultius quam alterum progredi nec epulari opulenter. Eni singula non pecunia, sed compensatione mercium jussit. Pueros puberes non in forum, sed in agrum duci mandavit, ut primos annos non in luxuria, sed in opere agerent et labore, nihil eos causa somni sustinere, vitam sine pulmento degere, neque prius in urbem redire quam viri facti forent, jussit. Virgines sine dote nubere voluit, ut uxores non pecuniæ causa eligerentur, strictiusque viri sua matrimonia coercerent, cum nullis frænis dotis tenerentur. Maximum honorem non divitum et potentum, sed senum esse statuit; nec usquam terrarum locum honoratorem quam senectuti statuit.

Hæc igitur sunt leges politiæ Lycurgi, de quibus Philosophus mentionem non facit et de quibus disputare quales sint, longus esset sermo, et ideo omittitur ad præsens, non tamen contradicunt his quæ a Philosophis dicta sunt de ipso.

---

## CAPUT XIX.

*Hic declarat de politia Calcedoniorum, qualiter famosa fuerit, et in quo conveniebant Lacedæmonii et Cretenses cum ipsis, et in quo differebant.*

Sed et de politia Calcedoniensi nunc est agendum, quam Aristoteles multum commendat, dicens istas tres politias Lacedæmoniorum, Cretensium et Calcedoniorum apud Græcos magis fuisse famosas, quia magis ordinate fuerunt secundum virtutem. Est autem Calcedonia civitas in Thracia sita, ubi celebratum fuit concilium quartum sexcentorum triginta Episcoporum sub Leone I, præsentem Martiano principe, quod non fuit sine magna copia regionis facultatem habere ad provisionem tantæ multitudinis prælatorum. Hujus ergo politiam Aristoteles in II *Polit.* præfert cæteris, quamvis præcedentes duæ eidem plurimum sint propinquæ, cujus quidem perfectionis et bonitatis Aristoteles tria signa subjungit. Unum quia officiales ejusdem vivebant ordinate, et sua tranquille exquebantur officia cum quadam stabilitate morum. Secundum vero, quod inter eos in ministerio reipublicæ satis videbatur esse concordia, nec unquam est ibi concitata seditio talis, unde dignum esset in scripturis, vel quocumque modo de ipsa facere mentionem. Tertium autem argumentum suæ bonitatis sumit Philosophus ex quieto dominio. Nunquam enim inter eos surrexit sive nobilis, sive cujuscumque potentia, qui ibidem tyrannidem exerceret. Subjungit autem Aristoteles communitatem quam habebant Lacedæmonii cum Chalcedoniis, sed Chalcedonii excellentiori modo. Primo quidem in conviviis et festis, quæ fiebant in demonstrationibus honorabilium personarum quæ faciebant utrique per contributionem, sed Chalcedonii honestiori modo, quia sine oppressionem pauperum. Secundum autem in quo conveniebant, erat electio seniorum et regis; sed in hoc differebant, quia Lacedæmonii assumebant quoscumque de populo, quos Aphorym vocabant, et erant pauci ad quos pertinebat electio regis; sed Chalcedonii plures eligebant et ex melioribus, quos et Aristoteles principes appellabat, et erant in Chalcedonia centum quatuor; quos ideo principes nominat propter virtutem sui regiminis, in quo nemo melius principatur. Istos eosdem Philosophus genisios, id est honoratos nuncupat, quorum officium erat et assistere regi, et ipsum eligere. Item in hoc differebant a Lacedæmoniis, quia non eligebant



de quocumque genere, nec ex indifferentibus, sed ex eligibilioribus secundum virtutem, cujus rei causam assignat Aristoteles quia de vili loco assumpti ad principatum, ut pluries lædunt politiam et læserunt aliquando Chalcedoniam, juxta illud Poetæ :

Asperius nihil est humili cum surgit in altum.

Unde et in Eccles. x, 5, scribitur, quasi hoc sit in magnum detrimentum regiminis : *Est, inquit, malum quod vidi sub sole, et quasi per errorem egrediens a facie principis positum stultum in dignitate sublimi, et divites sedere deorsum. Vidi servos in equis, et principes ambulare quasi servos super terram.* Item, non semper eligebant de eodem genere, quia natura deficit sæpius in successu suæ prolis ; sed assumebant Chalcedonii ubicumque reperirent meliorem, sive principem, sive genisios, id est honoratos senes, et in hoc imitabantur politiam aristocraticam, quæ ost principatus ex paucioribus et victuosis, quod quidem verum erat apud Chalcedonios, quia rex cum aliquibus hominibus honoratis et virtuosis tractabat quæ agendæ erant in civitate non requisito populi consensu, ut de Romanis scribitur in I Machab., quod consilium agebant trecentum viginti de multitudine, ut quæ digna sunt gerant.

Quamvis autem istud rex posset cum prædictis honoratis, interdum tamen requirebat populum de quibusdam agendis et licitum erat populo consentire, vel non, ita ut locum non haberet, nisi fuisset acceptum, postquam fuisset propositum populo, et tunc reducebatur status politiæ ad principatum democraticum, quia hæc fiebant in favorem gentis plebæ. Aliquando vero committebatur aliquid paucis, et tunc principatus oligarchicus vocabatur. Eligebantur enim quinque ex divitibus, quos Aristoteles pentacontarchos appellat, ad quos pertinebat illos centum quatuor assumere honoratos sive genisios, et fuit proprium politiæ Chalcedoniorum, quem modum hodie observant civitates Italiæ et præcipue Tusciæ. Hic etiam ritus servatus fuit in urbe toto tempore quo consulatus duravit. Primo enim creati sunt consules erant duo, postea dictator et magister equitum, ut historiæ tradunt, ad quos pertinebat totum civile regimen, et sic principatu aristocratico regebatur. Ulterius inventi sunt tribuni in favorem plebis et populi, sine quibus consules et alii prædicti regimen exercere non poterant, et sic adjunctus est democraticus principatus. Processu vero temporis senatores acceperunt regendi potes-

tatem, licet senatores primo a Romulo sint inventi. Divisit enim totam civitatem in tres partes, in senatores, milites et plebem, et tunc existentibus regibus, in urbe tenebant locum senum qui erant in Lacedæmonia, qui Aphorym dicebantur, sive in Creta quos Bosmym appellabant, sive in Chalcedonia quos nominabant Genisios, ut supra dictum est; et quia senatores cum primis erant in multitudine, ideo tunc principatus Romanorum politicus dicebatur. Quando vero corrumpebatur politia per potentiam aliquorum, puta tempore quo exorta sunt bella civilia, tunc regebatur oligarchico principatu. Hæc pro tanto sunt dicta ad ostendendum regimen Græcorum multum concordare cum nostro etiam tempore Aristotelis.

## CAPUT XX.

*Quomodo Aristoteles tradit in politia Chalcedoniorum documentum de electione principis, utrum dives vel pauper sit eligendus, et qualiter pauper virtuosus sustentari debeat, et utrum uni principi competant plura dominia.*

Tradit etiam documentum idem Philosophus in dicta politia Chalcedoniorum quantum ad electionem, ut non arte vel fortialiter eligant, sed virtuosos, quia contingit aliquando talem sortem super pauperem cadere, cujus principatus est periculosus, quia, ut ipse dicit et supra est ostensum, impossibile est egentem bene principari, ac legitime negotiis publicis posse vacare. Propter necessitatem enim inhiat lucris, et resilit a virtute, nec sibi ipsi vacare potest, ut quiescat animus, seu ut dicit Salustius de antiquis Romanis, sit animus in consulendo liber. Tradit etiam documentum Philosophus quod et Chalcedoniæ dicit contigisse in sua *Polit.*, ut si quanto reperiretur pauper qui foret virtuosus, ad tollendam occasionem ne se lucris immergat illicitis, ut respublica ei provideat in necessariis; unde et in omni regimine sunt instituta stipendia sive de ærario publico, ut Augustinus dicit *De verbis Domini*, ne forte dum sumptus quæritur, prædo grassetur; sive de bonis cujuslibet sub regimine constituti, ut sunt tributa et vectigalia, quæ dominis debentur quodam jure naturæ, sicut probat Apostolus ad Rom. xii, 6 : *Ideo, inquit, tributa præstatis, ministri enim Dei sunt, in hoc ipsum servientes.* Item, in I ad Cor. x, 7 : *Quis, inquit, militat stipendiis suis unquam? Quis pascit gregem, et de lacte ejus non manducat?*

Sed tunc movetur quæstio quam Aristoteles tangit in dicta *Polit.* Utrum ad principatum semper dives elegi debeat, quia in hoc datur materia, ut homines sint amativi pecuniarum quocumque modo, eo quod natura humana semper est appetitiva honoris, ut scribit Maximus Valerius. Ad quod ipse Philosophus multa dicit comparans oligarchiam ad aristocratiam, quia secundum primum principatum eligitur dives, juxta secundum semper assumitur virtuosus. Sive ergo pauper, sive dives, dummodo vivat secundum virtutem, assumendus est in vera politia. Sed minus periculum est de divite, quia instrumenta sibi adsunt humanæ vitæ, per quæ honeste suum potest officium exequi, salva tamen justitia subditerum. Multa alia scribit Philosophus de politia Chalcedoniensi, comparans ad invicem principatus: duo tamen concludit reprehensibilia de ipsis Chalcedoniensibus. Unum, quod sustinebant principem plures principatus habere, quod Aristoteles reprobatur, ostendens multo melius esse vel dignius plures esse, vel convenire ad unum principatum, quam quod unus habeat plures. Ratio autem hujus ex verbis Philosophi haberi potest ibidem, quia in diversis principatibus actus unius per alium impeditur: unde dat istud principium, ex quo argumentum assumitur quod ab uno unum opus optime perficitur, cujus rei gratia duo ponit exempla. Unum de fistulizantibus, sive cytharizantibus et choreariis, quia in opere sibi contrariantur et in instrumentis. Fistula enim, sive cythara requirit hominem intelligentem in melodiis, et manus agiles et subtiles. Sed chorearius nihil horum requirit, quia sufficit homo etiam rusticanus cum manibus crabosis. Ita et de diversis contingit dominis quod contrariantur sibi invicem, sicut fistulans choreario. Aliud exemplum introducit de nautico bello et campali, quia non est conveniens ut utrobique sit unus rector, cum non habeant similes actiones. Alius est enim modus pugnandi in campo, et alius in aquis, et alia instrumenta requirit campale bellum, et alia navale, et per consequens alias actiones: unde concluditur, inconveniens esse unum dominum habere plura dominia, et ea bene posse gubernare propter contrarias actiones et instrumenta. Amplius autem et virtus est debilis in agente, quia vix homo sufficit ad sui regimen. Durum est enim ut qui nescit tenere moderamina vitæ suæ, judex fiat alienæ, ut Gregorius ait. Multo ergo difficilius est habere multa regimina propter causas jam dictas.

## CAPUT XXI.

*De politia Pythagoræ, quam didicit a prædictis philosophis Minoe et Lycurgo, et quomodo totus suus conatus ad hoc fuit, assuefacere scilicet homines ad virtutes.*

Præter dictas autem politias, quas Philosophus tangit in sua *Politica*, invenitur una philosophica, de qua Aristoteles mentionem non facit, videlicet Pythagoræ, qui ipsum præcessit per duas homines ætates, a quo nomen philosophi exordium habuit, ut scribit Maximus Valerius. Non est enim ausus se nominare sapientum computare, qui ipsum præcesserant, sed se philosophum appellavit, id est sapientiæ amatorem. Hic, ut tradit Justinus Hispanus, cum peragrasset Ægyptum ad perdiscendos siderum motus originemque mundi inde regressus, Cretam et Lacedæmoniam profectus est ad cognoscendum leges Minois et Lycurgi, de quibus suam fundavit politiam. Sed præter leges jam dictas, Justinus hoc de ipso scribit, quod Crotonam veniens, populum in luxuriam lapsum sua auctoritate ad usum frugalitatis revocavit. Laudabat quotidie virtutem, et vitia reprimbat, casumque civitatum hac peste perditarum enumerabat. Tantum quoque studium ad frugalitatem perdiscendam multitudini persuasit, ut aliquos ex eis luxuriatos fuisse incredibile videretur. Tradit etiam Tullius de ipso, quod quibusdam harmoniis vitia in hominibus extinguebat luxuriæ. Unde dicit quod Tauromitanum juvenem quemdam libidine flagrantem cum audivisset Pythagoras ad ostium amicæ meretricis insanire, jussit psalterium spondæum canere, et sic eum ad sanam mentem revocavit. Matronarum quoque separatarum a viris doctrinam, et puerorum a parentibus frequenter habuit, ut de ingressu religionis frequenter contingit ex ignito sermone prædicationis, vel ex virtuosa operatione et excellenti vita doctoris. Docebat autem nunc hos pudicitiam, nunc illos modestiam, litterarumque studium. Ut matronæ aureatas vestes cæteraque dignitatis suæ ornamenta deponerent, velut quædam luxuriæ instrumenta, omniaque in Junonis ædem deferrent, eidemque consecrarent suadebat, asserens matronarum vera ornamenta pudicitiam fore. Hic autem cum annos viginti esset Crotonæ, Metapontum se transtulit, ibidemque decessit, cujus tanta fuit admiratio, ut de ejus domo templum facerent, ipsumque pro deo colerent. Scribit etiam Hieronymus de ipso,

*Contra Jovinianum*, quod filiam habuit tantæ pudicitiae, ut virginitatem servans, choro simul virginum jam præesset, easque castitatis instruxit doctrina. Per quod apparet quod in sua politia ad hoc tota sua ferebatur intentio, suusque conatus, ut homines traheret ad vivendum secundum virtutem, quod et Aristoteles in *Politica* docet : quin etiam omnis vera politia corrumpitur, si ab hoc fine declinetur.

## CAPUT XXII.

*De documentis Pythagoricis sub figuris et ænigmatibus traditis, et de duobus Pythagoricis fidelissimis amicis.*

Tradit etiam Hieronymus ubi supra quasdam leges Pythagoricas ob conservationem suæ politiæ sub quibusdam paradigmis et parabolis more antiquorum traditas : « Fugienda, inquit, sunt modis omnibus et abscindenda, languor quidem a corpore, imperitia ab animo, luxuria a ventre, a civitate seditio, a domo discordia, et in commune a cunctis rebus intemperantia. » Pythagoricorum etiam sunt ista : « Amicorum omnia esse communia, et amicum se alterum esse, » in quo maxime fuit eorum conatus. Unde narrat Maximus Valerius de duobus Pythagoricis, seu Pythagoræ discipulis, Damone et Pythia, quod tam fidelem inter se junxerunt amicitiam, quod cum alterum eorum Dionysius tyrannus adjudicasset, et is tempus ab eo impetrasset, ut priusquam periret profectus domum res domesticas ordinaret, alter vadem pro altero se tyranno dare non dubitavit. Appropinquante autem definita die, nec illo redeunte, cum unusquisque tam temerarium sponsorem stultitiæ damnasset, is nihil se amici constantiam metuere prædicabat. Eodem itaque momento, eademque hora per Dionysium constituta qui eam acceperat, supervenit. Admiratus tyrannus amborum animum, supplicium remisit, eorumque fidei se conjungi desiderans, eos, ut ipsum in societate suæ amicitiae reciperent, rogavit. Scribit etiam Hieronymus alia documenta seu leges, quas Pythagoras in sua tradidit politia, duorum videlicet temporum maxime curam habere, mane videlicet et vespere, id est eorum quæ acturi sumus et eorum quæ gessimus. Post Deum veritatem colendam, quæ sola homines proximos Deo facit. Refert etiam Hieronymus super Ecclesiast., Pythagoricam fuisse doctrinam, ut homines scholastici usque post quinquennium taceant, postea vero eruditi loquantur. Item.



alia documenta et leges de ipso reperiuntur sub ænigmatibus tradita, quæ Hieronymus narrat, *Contra Jovinianum* : « State-ram, inquit, ne transilies, » id est ne prætergrediaris justitiam. « Ignem gladio ne foveas, » id est iratum et tumidum animum verbis maledicis ne lacesas. « Coronam minime carpendum, » id est leges urbium observandas. « Cor non comedendum, » id est mœrorem de animo expellendum. « Per viam publicam ne ambules, » id est ne multorum sequaris errores. « Hirundinem in domo non habeas, » id est garrulos et verbosos in tua societate non suscipias, et multa alia documenta vel his similia leges, quæ in sua politia prædictus Philosophus tradidit, magis ordinata ad regimen animæ, quam corporis, qua regulata, corporalia facilius disponuntur.

Et hæc ad præsens de diversorum politiis dicta sufficiant. Nunc vero de vera vita politica, sive per Philosophum tradita, sive per alios sapientes, in sequentibus est agendum.

### CAPUT XXIII.

*In quo consistat perfecta politia, ex qua accipitur felicitas politica, scilicet quando partes politiæ sunt bene dispositæ, et sibi ad invicem correspondent.*

Quia vero cum de politia agitur, ad civitatem refertur, modus agendi de ipsa ex qualitate civitatis dependet. « Civitas autem, ut Augustinus dicit in I *De Civit. Dei*, est hominum multitudo aliqua societatis vinculo colligata, quæ vera virtute beata redditur. » Hæc autem definitio a sententia Philosophi non discordat, qui in perfecto politiæ regimine felicitatem ponit politicam, ut ex I *Etymolog.* patet. Virtus enim qua rector politicus civitatem gubernat, architecta est respectu cujushbet aliarum virtutum, quæ sunt in civibus, quia cæteræ virtutes civiles ordinantur ad istam, sicut ad militarem equestris et sagittaria. Et ideo in operatione ejus, cum sit virtus suprema, consistit felicitas politica, ut Philosophus videtur velle in commemorato jam libro. Sic enim de vera et perfecta politia contingit, quemadmodum de corpore bene disposito, in quo vires organicae sunt in perfecto vigore. Et si virtus suprema, quæ est ratio, cæteras dirigat inferiores potentias et ad suum moveantur imperium, tunc insurgit quædam suavitas et perfecta delectatio virium in alterutrum, quam harmoniam vocamus : unde Augustinus dicit in III *De Civitate Dei*,

quod « respublica sive civitas bene disposita melodiae vocibus comparatur, in qua diversis sonis proportionatis ad invicem, sit cantus suavis et delectabilis auribus, » quæ proprie fuit in statu innocentiae regulata ex virtute originalis justitiæ præter actum divinæ cognitionis : unde causabatur contemplativa felicitas, et etiam modo secundum quamdam participatam virtutem in viris perfectis, ut nihil velint nisi quod regula mandat rationis, et quod Deo placet. Et ex hac quidem ratione motus fuit Philosophus, assimilare rempublicam seu politiam naturali et organico corpori, in quo sunt motus dependentes ex uno movente sive ex duobus, ut sunt cor et cerebrum, et tamen in qualibet parte corporis est operatio propria primis motibus correspondens et in alterutrum subministrans : unde hoc corpus divini muneris beneficio animari asserit, et quod summæ æquitatis nutu Dei agitur moderamine rationis, quod et Apostolus confirmat in I ad Cor., ostendens *totam Ecclesiam esse unum corpus distinctum in partibus, sed unitum vinculo charitatis*. Ad veram igitur civilitatem sive politiam requiritur, ut membra sint conformia capiti et ad invicem non discordent, et sint omnia sic disposita in civitate, ut jam est dictum.

Amplius autem in causis et causatis. et moventibus et motis, ita videmus quod est debita proportio ipsorum ad invicem quantum ad influentiam, quia inferiora moventur secundum superiorem motum, et superiora movent quantum est inferiori conveniens, cum natura non deficiat in necessariis. Si igitur talis est ordo superiorum ad inferiora, et e converso in qualibet natura creata, multo magis esse debet in natura intellectuali, quanto perfectior est inter entia. Si ergo talis dispositio suavitatem facit contemplando, multo magis operando. Et hinc Pythagorici, moti fuerunt in cœlestibus corporibus ponere melodiam, ut Philosophus dicit in II *De cælo*, propter ordinatos motus quos habent et indeficibiles, unde insurgit summa suavitas; et quia ipsa fore dicebant animata, ex hac parte eisdem dabant felicitatem. Ergo sic politice vivere, perfectam et felicem vitam facit.

Præterea, ordo est « parium dispariumque rerum, sui cuique tribuens dispositio, » ut Augustinus dicit, XVIII *De Civit. Dei*. Per quam definitionem habemus diversum gradum in politia, tam in executione officiorum, quam in subjectione sive obedientia subditorum : unde tunc est perfecta socialis congregatio, quando quilibet in suo statu debitam habet dispositionem et operationem

Sicut enim ædificium est stabile, quando partes ejus sunt benesitæ, sic de politia contingit quod firmitatem habet et perpetuitatem, quando quilibet in suo gradu, sive rector, sive officialis, sive subditus debite operatur. ut suæ conditionis requirit actio. Et quia ibi nulla est repugnantia, consequenter ibi erit summa suavitas et perpetua firmitas status, et hoc est proprium felicitatis politicæ, ut Philosophus tradit. Hos autem tales rectores civitatis sive politiæ pro conservando in pace populo, describit nobis in Exod. c. xviii, Jethro cognatus Moysi : *Provide, inquit, de plebe viros potentes, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, et decanos, qui judicent populum omni tempore.* Et postea subdit : *Si hoc feceris, implebis imperium Domini, et præcepta ejus poteris sustinere, et omnis hic populus revertetur in pace ad loca sua.* Quasi omnia subsistant in quadam suavitate mentis et pace temporis, ex quibus insurgit felicitas hominis, si tales sint gubernatores reipublicæ quales hic ordinantur. Tales et Sallustius dicit fuisse rectores Romanos, unde respublica ex parva facta est magna, quia in eis fuit domi industria, foris justum imperium, animus in consulendo liber, neque libidini neque delicto obnoxius. In quibus tales actus virtuosii regiminis nobis traduntur, unde perfecta et felix ostenditur politia.

## CAPUT XXIV.

*Dividit politiam tripliciter, et unamquamque partem persequitur, et primo qualiter in partes distinguitur integrales secundum opinionem Socratis et Platonis.*

Nunc igitur de his in specie est agendum in quæ sive in quas partes civitas sive politia dividitur. Quas quidem oportet accipere vel respectu totius civitatis, cui partes integrales respondent; vel respectu sui regiminis, aut ut ad negotia ordinatur bellica; quia secundum hanc divisionem diversa sortiuntur vocabula a diversis historicarum scriptoribus et auctoribus legum.

Quantum autem ad primum modum tradendi divisionem, accipere possumus superius tactam. quæ est Socratis et Platonis, qui totam politiam in quinque colligebant partes. In rectores scilicet conciliarios, bellatores, artifices et agricolas. Aliam autem quæ est Romuli primi principis urbis Romæ, qui, ut historiæ referunt, divisit multitudinem sui populi in tres partes, videlicet senatores,

milites et plebem. Politia vero Hippodomi per tria genera hominum dicebatur et ipsa constitui, per bellatores, artifices et agricolas, ut supra est traditum. Harum autem quælibet sustineri potest et rationem habet.

Prima enim, quæ quinque hominum genera comprehendit, satis videtur conveniens. Si enim vires animæ consideremus, quarum respectu nostra attenditur indigentia, unde accipitur constituendi civitatem necessitas, manifestum est dictam divisionem esse sufficientem. Patitur enim homo indigentiam respectu partis intellectivæ, ut possit vivere secundum virtutem, propter quod est sibi provisa directio in agendis, ad quod ordinatur consiliativa, quæ ponitur a Philosopho inter intellectuales virtutes. Unde in Eccl. xxxii, 24, scribitur : *Fili, inquit, sine consilio nihil facias, et post factum non pœnitebis.* Et ideo in republica sive in politia consilarii sunt optima pars ejus, propter quod a Plutarcho comparantur oculo, qui inter partes corporis est nobilior. Indiget etiam refrænativa concupiscentiæ, sive affectivæ, quæ inordinata est, ut ipse Philosophus tradit, unde ipsas ægritudines in VII *Ethic.* appellat. Et inde necessarii sunt rectores ad corrigendum hominum malitiam; et propter quod Apostolus dicit, quod *non sine causa gladium portat, vindex in ira ei qui male fecit.* Ex qua ratione institutæ sunt leges per principes et rectores, ut per Philosophum patet, et ipse Apostolus in Epistola ad Galat. iii, 19 : *Lex, inquit, propter transgressores posita est;* et iterum (I Thim. i, 9) : *Iusto non est lex posita.* Sunt etiam et aliæ indigentiae humanæ vitæ, quæ respondent aliis potentiis animæ, ut est tegumentum, ornamentum et nutrimentum. Duo quidem prima indigentiam suppleant partis sensitivæ hominis, quod artificum est officium sive in ædificiis, sive in vestimentis, sive calceamentis, sive quibuscumque aliis artificialibus rebus, quæ aspectum vel auditum vel odoratum sive tactum delectant, vel eisdem conferunt supplementum. Sed ad indigentiam supplendam humanæ vitæ quantum ad nutrimentum, quod respondet parti vegetativæ, ordinantur agricolæ sive in pane, sive in vino, sive in fructibus, sive in gregibus, sive in armentis, sive in volatibus, quæ omnia de jure ac civitatem per agricolas deferuntur et transportantur. Bellatores autem congrua sunt pars politiæ, ordinata quidem contra impulsores aliarum partium, et ad ipsarum munimen. Ad hoc enim constituitur miles in civitate, ut se pro sua patria contra hostes opponat, unde ad hoc juramento astringuntur cum ad gradum militarem accedunt,

pro republica non recusantes mortem, ut in Polierato traditur, ubi de sacramento militis agitur. Est ergo bellator in republica necessarius, et pars præcipua politiæ; quia ejus officium est assistere principi pro exequenda justitia, ut dicitur in commemorato libro, et fideliter et constanter contra hostes pugnare pro conservanda patria, et sic non solum parti politiæ sed toti, militaris gradus in republica singulariter est fructuosus.

Ex quibus omnibus manifeste patet sufficientia politiæ Socratis et Platonis quantum ad partes ejus.

## CAPUT XXV.

*His ostendit sufficientiam partium integralium politiæ quas Hippodamus tradit et Romulus.*

Sed et de duobus aliis modis jam dictis adhuc divisio tolerari potest, quia comprehenduntur cum prima, cujus sufficientia est jam ostensa. Et quidem in divisione Romuli cum de senatoribus agitur, rectores accipimus politicos et sapientes eis adjunctos, sive assessores, sive quoscumque alios jurisperitos. Plus enim principes politici sunt consiliativi quam regales vel imperiales. Sicut et de Romanis scribitur I Machab. viii. quod *consulebant quotidie trecentos viginti de multitudine, ut quæ digna sunt gerant.* Cujus ratio esse potest, quia regimen politicum solis roboratur legibus, ut dictum est supra. Regale vero, sive imperiale, etsi legibus gubernetur, in casibus tamen opportunis ac gerendis quibuscumque negotiis regimen consistit in arbitrio principis, quia pro lege habetur quod principi placuerit, ut jura definiunt. Concludendum est igitur, in dominio politico consiliarios maxime fore necessarios, quos in nomine senatorum includimus: unde Isidorus dicit in II *Etymolog.*, quod senator a consulendo et tractando est dictus, qui sic se habet ut consulat, et nulli noceat; unde et Augustinus, *De Civ. Dei*, senes inter senatores connumerat. Comprehendimus etiam in nomine senatoris rectores, sicut idem Isidorus tradit in prænominato jam libro ex verbis salutis dicentis quod Senatores patres vocati sunt propter diligentem curam regiminis. Nam sicut patres filios, ita illi rempublicam gubernabant. Patet igitur quod in nomine senatorum, quos Romulus distinxit a militibus et plebeis, etiam rectores et consiliarios comprehendit, quos Socrates et Plato in sua *Polit.* posuerunt distinctos; sed in



nomine plebis artifices et agricolas accipere possumus, quia utrumque genus de gente plebea accipitur. Et apparet quod divisio multitudinis in civitate per præfatos philosophos a divisione quam fecit Romulus, non discordat.

De distinctione tamen Hippodomi jam præfacti videtur esse dubium, nulla sit ibidem mentio de consiliariis et rectoribus, nec ad partes reduci valent per dictum Philosophum assignatas, cum actus et naturæ ipsarum penitus sint diversa; sed si attendimus ad ea quæ ad civilitatem ejus sunt tradita, quæstio facilius solvitur. Pertractat enim de iudicibus et assessoribus, ubi circa ipsos suam ponit distinctionem, et nos ex ea possemus accipere consiliarios et rectores, de quibus pro tanto mentionem non facit cum de partibus agit politiæ, eo quod illas partes solum assumit, quæ ad indigentiam referuntur corporalis vitæ: unde et sua positio quantum ad substantiam a prima, videlicet Socratis et Platonis, non videtur differe. Hæc igitur de partibus politiæ ex quibus constituitur, dicta sufficiant.

Unum tamen de eis adhuc considerandum videtur, de bellatoribus videlicet, quia omnes politiæ de ista parte faciunt mentionem; cujus quidem rationem habere possumus a Vegetio, *De arte militari*, in fine I libri, quia « omnes regiones et civitates per bellatores in suo sunt conservatæ vigore, et quod respublica diminuta est per dissuetudinem bellandi in urbe post primum bellum Punicum per annos viginti in pace vitam deducens; unde Romanos ubique victores sic enervavit, ut in secundo bello Punico Annibali pares esse non possent. Tot itaque consulibus, tot exercitibus amissis, tunc demum ad victoriam pervenerunt, cum exercitium militare gaudere potuerunt, » et postea concludit: « Semper ergo legendi exercitandique sunt juniores. Utilius enim constat suos erudire armis, quam alienos mercede conducere. » Necessary igitur sunt bellatores omni tempore in republica, tum pro pace civium conservanda, tum pro incursu hostium evitando, quorum considerato fructu in republica amplior eis inter cives confertur honor, tanquam magis necessariis ad conservationem politiæ, et propter periculum cui se pro ipsa debent exponere. Propter quod eisdem solis dabatur victoriosus corona. Hinc est quod in Policrato assimilantur manui, quæ secundum Aristotelem in II *De anima*, est organum organorum. Jura etiam ipsos milites ampliori decorant privilegio inter omnes civiles sive in testamentis, sive in donationibus, seu

in quibuscumque negotiis, sed præcipue dum sunt in castris, ac suum exercent officium.

## CAPUT XXVI.

*Agit ulterius de aliis partibus politiæ respectu regiminis, ubi verba exponuntur diversorum officialium.*

De partibus autem politiæ respectu regiminis, quia romana respublica magis ordinem præcipuum tenuit, et post Tarquinium expulsam a regno gradus officialium ponitur ab historiarum scriptoribus, de ipsis specialiter tanquam aliorum exemplaribus est agendum. Narrant enim primo consules institutos, Brutum videlicet, qui maxime egerat ut expelleretur Tarquinius, et Tarquinium Collatinum maritum Lucretiæ, sic dicti vel a consulendo civibus, vel a regendo cuncta consilio; quos mutandos ideo elegerunt per singulos annos, ut dictum est supra, ut nec insolens diu maneret, et moderatior cito succurreret. Propter hoc autem duo pares erant, quia unus rem civilem, alter vero rei militaris curam gerebat. Processu autem temporis, id est quinto ab ejectis regibus anno, inventa est dictatura, occasione habita alicujus novitatis in urbe. Dum enim gener Tarquinii ad vindicandum regis injuriam magnum congregasset exercitum contra civitatem, ad confortationem gentis, nova instituta est dignitas quam dictaturam appellarunt, major potestate ac imperio consulatu. Item, tempore excellentior, quia de quintum annum ipsorum expirabat officium, consulatus autem per annum. Hi dictatores magistri a populo vocabantur, quam dignitatem ferunt historiæ habuisse Juliam. Eodem etiam anno tradunt magistrum equitum institutum, qui dictatori obsequebatur. Dictator autem primus, ut scribit Eutropius, fuit Lamius, sed magister equitum Spurius Cassius. Sexto autem anno, quia consules nimis gravabant plebem, a populis instituti fuerunt tribuni, sic dicti, ut tradit Isidorus lib. IX *Etymolog.*, eo quod jura populo tribuant, quem locum in civitatibus Italiæ tenent antiani, ordinati ad defensionem gentis plebeæ.

Sed advertendum hic, quod senatores semper fuerunt ex quo sunt a Romulo instituti. Unde tradunt historiæ, quod quia consules cum senatoribus populo erant infesti, inventi fuerunt in favorem plebis. Sunt autem et alia nomina officialium urbis, de quibus historiæ faciunt mentionem, sed præcipue Isidorus libro IX.

*Etym.*, videlicet censores, patritii, præfecti, prætores, patres conscripti, proconsules, exconsules, censorini, decuriones, magistratus et tabelliones, de quibus omnibus sub compendio est dicendum. Censoria autem dignitas apud veteres Romanos erat, quæ apud modernos est dignitas judicialis, censere enim iudicis est. Dicuntur etiam censores patrimoniorum, ut tradit idem Isidorus, a censu æris appellati, quod est officium specialis curæ in civitate, sive in tutoribus dandis, sive auctoribus, sive curatoribus vel quibuscumque causis et negotiis pupillorum et viduarum, vel etiam rebus patrimonialibus dividendis; sed patritii ideo dicuntur, quia sicut patres filiis, sic illi cives romanæ reipublicæ curam gerebant, qualis fuit domus Fabia, de qua dictum est supra. Patritiatus igitur non erat officium in republica, sed quædam paternæ reverentiæ populi ad aliquam progeniem civitatis pro zelo politiæ romanæ quem gerebant: unde et jura gentium patritiatum omni eminentiæ, sive principatui præferunt, sicut pater omni curæ tutoriæ. Præfecti autem dicti sunt, eo quod prætoria potestate præsent, unde et prætores idem quod præfecti dicuntur. Importat enim tale officium omnimodam factionem quasi præcipuus sit operator et executor justitiæ. Scriptura tamen sacra ad exteriores refert actiones, ut in principio Exodi v, 6, scribitur, quod *præcepit Pharaon præfectis operum et exactoribus populi, dicens: Nequaquam ultra dabitis populo paleas ad conficiendos lateres.* Hi autem et prætores vocabantur ex prosecutione justitiæ. Patres autem conscripti appellabantur senatores ratione officii. Ut enim refert Isidorus, cum Romulus ipsos instituit in decem curias, ipsos eosdem elegit, et nomina eorum præsentī populo in tabulas aureas contulit, atque inde nominati sunt patres conscripti, quos etiam in tres ordines distinxit. Primi vocabantur illustres, secundi spectabiles, tertii autem clarissimi, quorum verba exponere longum esset. Proconsules autem dicti sunt coadjutores consulum quasi projecti consulibus, nec consulatu fungebantur simpliciter, sicut nec procurator curatoris sive actoris; vel proconsul dicebatur assessor, qui vice consulum iudicabat. Exconsul vero dicebatur consul amotus ab officio peracto vicis suæ anno, unde exconsul quasi extra consulatum existens. Habebat tamen aliqua fastigia sui consulatus sive alicujus immunitatis, sive alicujuscumque signi eminentiæ, per quod cognoscebatur fuisse consul. Censorini autem minores iudices dicebantur, ad actus censoriæ curiæ vel regiminis deputati, de qua dictum est supra quasi infe-

riores censores; sed decuriones ad omnem actum curialis officii sic dicti, ut dicit Isidorus, quia sunt de ordine curiæ, et quia officium curiæ administrant; sic vocatus est Joseph ab Arimathia, nobilis videlicet decurio, ac vir justus et bonus, qui pro Domino nostro Jesu Christo mercatus sindonem, officiosissimam et reverendissimam contulit sepulturam. De magistratu autem in fine superioris libri satis est declaratum.

Nunc autem agendum est de altero officio et infimo cujuscumque regiminis, quod est tabellio, sic dictus, ut tradit Isidorus, quoniam portitor sit tabellarum et susceptor, in quibus acta geruntur sive reipublicæ sive personæ prævatæ. Idem etiam in scriba publicus vocatur, quia ea solus scribit gesta quæ publica vocantur, quem et jura gentium servum publicum appellant.

Restat autem de uno solo nomine dignitatis diffinire quantum ad regimen politiciæ, quod scipio appellatur, quod quidem secundum proprietatem vocabuli baculus dicitur cui quasi ad sui ducatum innititur et sustentatur, quod pater Cornelii Scipionis indiguit. Hunc autem patrem tradunt historiæ fuisse cæcum, unde cum baculo sive scipione veniebat in forum. Ad hujus igitur similitudinem filius ejus Publius Cornelius, quia sustentavit rempublicam contra Annibalem et Carthaginem, vocatus est Scipio; et quia totam Africam subjugavit Romanis, dictus est Scipio Africanus ad differentiam alterius Scipionis nepotis ejus, qui Hispaniam devicit et vocatus est Lucius Cornelius Numantinus a Numantia quam subjecit ac prostravit. Scribit etiam Augustinus I. *De Civit. Dei*, tertium fuisse Scipionem, qui et Nasica est vocatus, frater majoris Scipionis, qui ne Carthago destrueretur prohibuit, asserens ipsam esse medicinam Romanis. Ex his igitur propter probitatem tantorum virorum considerato principio, unde nomen Scipionis ortum habuit, scipionem legislatores vocarunt virgam, quam princeps portat in manu cum sceptro quasi semper victoriosus, ut ille magnus Scipio fuit. Unde narrat Isidorus in XVII *Etymologiarum*, quod triumphantes purpuram palliatam et togatam habebant vestem, et scipionem cum sceptro gerebant in manu ad imitationem victoriæ Scipionis.

Hæc igitur de nominibus dignitatem respectu regiminis in tantum sint dicta.

---

## CAPUT XXVII.

*Hic declarat de partibus politiæ quantum ad bellatores, quos distinguit secundum triplicem considerationem.*

Sed et de partibus ordinatis ad bellum, quæ sunt partes politiæ, et eidem necessariæ, ut superius est probatum, congruum videtur tradere ; quæ quidem bene dispositæ pulchritudinem et decoram causant, delectationem generant. Ex quo etiam ingens cordis augmentum, audacesque reddunt animos ad arduorum aggressum. Unde Salomon in Canticis vi, 3, exercitum dispositum ad bellandum pulchritudini sponsæ assimilat et decori : *Pulchra, inquit, es et decora, filia Jerusalem, terribilis ut castrorum acies ordinata.* Sic enim pulchritudo allicit, ut extasim faciens nihil aggredi timeat vel formidet, quod in excessivis amantibus maxime est manifestum. Ita etiam de acie bene ordinata contingit, et ideo ipsam terribilem vocat, sive ad pulchritudinem sponsæ, sive ad aciem referens ex causa jam dicta. Propter quod non immerito de dictis partibus est agendum, quia ad ornatum faciunt politiæ ; et quia homo in bello præcipue regimini indiget propter difficilem et terribilem actum quem exercet, inde opportunum videtur in castris exercitum dividere in numerum certum, cuilibet assignando ducatum, per quem regatur et dirigatur ad pugnandum cum hostibus. Quem quidem accipere possumus a Vegetio in I lib. *De re militari*, ubi exercitus dividitur in legiones, in quo dicit duas sufficere cuilibet duci vel consuli, legionem dividit in decem cohortes ; sed cohors prima numero et merito antecedit. Nam genere quidem et litterarum instructione viros electissimos quærit, ut idem tradit Vegetius ; quo pro tanto dicit, ut castra magis confidant, si tanti viri in prima exponantur acie, et quia maxime requiritur sapientia, ubi periculum totius dependet exercitus. Ilæc autem cohors aquilam suscipit signum præcipuum Romanorum castrorum, et totius legionis insigne : quod et imperatoribus posterioribus est relictum, cujus quidem ratio assignari potest, quia, ut idem dicit Vegetius, militaris romana disciplina primas acies faciebat alares. Inter omnes autem avium alas aquilinæ sunt fortiores. Vel aliter dici potest, quod ideo signum aquilæ eis traditur ex præ eminentia, videlicet in mundo, quantum ad dominium, propter cœlestem et divinum effectum, quem implorare debent continue, ut faciebat illic princeps Judas Machabæus, qui in



pugnando auxilium de cœlo petebat, quod præcipue eis competit propter periculum cui se committunt, vel quia merentur apud Deum ut sint victoriosi, eo quod morti se exponunt pro populo. De qua aquila dicitur in Ezechiel xvii, 3, loquente de Nabuchodonosor Orientis monarcha : *Aquila grandis, magnarum alarum, longo membrorum ductu, plena plumis et varietate, venit ad Libanum, ut tulit medullam cedri.* Post hoc subdit Vegetius numerum prinæ cohortis, quam millenariam vocat, eo quod mille centum pedites in ea sunt, equestres autem centum triginta sex. Cæteras autem vocat quinquagenarias, quia in qualibet ponit quingentos quinquaginta quinque pedites, equestres autem sexaginta sex, ut quilibet eques certum numerum peditum habeat. Disponit etiam in quinta cohorte milites fortiores, quia sicut prima dextrum tenet cornu, ita et quinta sinistrum. Multa alia dicit ibi Vegetius, quæ enumerare nimis esset longum, et verba ejus tanquam inusitata modernis temporibus majori indigerent expositione. Hæc autem tantum ad præsens sufficiant.

Quod si multitudo populi in politia sub certis limitibus in gradu et numero disponitur quantum ad sui directionem, multo magis in castris, in quibus maxima et periculosissima est difficultas regiminis, tum ex parte operis quod eis incumbit, quia ad finem terribilium ordinatur, quod est mors; tum ex parte hostium qui infestant. Unde sicut in Exod. xviii, 21, consulitur Moysi a cognato suo Jethro, ut onera divideret per officia diversa in iudicando populum, ubi ait : *Provide viros potentes, et qui oderint avaritiam, et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, et decanos qui judicent populum.* Ita et Judas Machabæus cum infestaretur ab hostibus, sua castra divisit, in eodem numero constituendo duces, per tribunos videlicet, centuriones, pentacontarchos et decuriones, qui quidem numerus satis proportionatus est militibus ad distinctionem exercitus : unde unus in altero continetur, ut facilius sit ad conjunctionem unius cum altero, cum bellandi necessitas hoc requirit. Distinctio vero quam facit Vegetius ex dispositione acierum, attenditur cum campale bellum ordinatur, licet etiam ipse cohortes ad centurias reducat et decurias, ex certis causis et rationibus.

---

## CAPUT XXVIII.

*Hic declarat de nominibus ducum et de numero cohortum,  
et quid significat unumquodque.*

Sed quia de nominibus agitur ducum, vivendum est de ipsis, prout Scriptura sacra denominat et Romana respublica, ac moderni describunt. Et primo quidem de tribuno, quod quidem nomen dicit Vegetius ex tribu originem habere, quia præerat militibus quos Romulus elegerat, qui ex tribu originem traxerunt. Isidorus autem in IX *Etymolog.* dicit, quod tribuni dicti sunt, quod plebeis jura præbent: unde in favorem eorum sunt instituti proconsules. Alibi vero dicitur quod tribuni dicebantur qui mille militibus præerant, quos Græci *χιλιάρχος* appellant, sicut centuriones a centum militibus sunt nominati. De quinquagenariis, sive pentacontarchis, quod idem est, Vegetius mentionem non facit; sed Scriptura sacra in præfatis jam libris et in IV lib. Reg., quos ad imprecationem Eliæ juxta eorum meritum flamma combussit; sed decanos, sive decuriones sic dictos, quod decem militum curam habent in castris, Vegetius sub uno contubernio et uno papilione disponit.

Nomina vero generalia multitudinis armatorum ad pugnandum dispositæ hæc sunt, videlicet exercitus ab exercitio sive ab exercitando dictus. Utrumque enim in prædicta requiritur multitudo, vocantur et castra a castitate dicta, ut tradit Isidorus, eo quod ibi debet castrari libido. Subtrahebantur enim deliciæ a castris, cum incumberet hostium pugna, ut Vegetius scribit, unde castra filiorum Israel devicta fuerunt a Madianitis, quia fornicati sunt cum filiabus eorum, ut scribitur in Numer. Propter quod in Deuter. scribitur, quod Dominus ambulabat in medio castrorum Israelitici populi, ut sint castra eorum sancta, nihilque in eis appareat foeditatis. Vel castra dicebantur propter munitionem exercitus in aggeribus et vallibus, ac aliis clausuris fortissimis, quibus Romani principes utebantur cum invadebant hostes. Propter quod fossores, fabri, ac latomi assumebantur ad militarem disciplinam, ut haberent in promptu artifices necessarios ad tuitionem exercitus.

Est et aliud nomen, per quod et multitudo pugnatorum, exprimitur, videlicet legio, ab electione dicta, ut tradit Isidorus, eo quod milites in ea contenti eligebantur ab aliis tanquam magis

**experti.** Quædam autem alia nomina sunt partium legionum, sive exercitus, quæ a Vegetio traduntur in II lib., et ab Isidoro lib. IX, ut manipulus, qui est numerus ducentorum militum, sic dictus quod mane hostes impeteret, sive quod pro signo manipulos stipulæ, sive alicujus herbæ ferret secum, de quibus Lucanus :

*Convocat armatos ex templo ad signa manipulos.*

Alii vocantur velites, a volitando dicti propter suam agilitatem. Romana enim respublica quosdam juvenes agiles habebat in militia legionum, qui cum invaderent hostes, consedebant post equitum terga, tunc subito desilientes de equis turbabant hostes. Tales autem milites Annibali, ut scribit Isidorus, multum fuerunt infesti, per quos elephanti ejus in majori parte sunt interempti : qualis fuit ille Eleazarus, de quo traditur in I Machab., quod exiliens in medium legionis contra castra regis Antiochi, bestiam invasit elephantinam loricatam loricis regis, ipsamque bestiam occidit. Est et aliud genus armatorum, quod acies nuncupatur ab acuitate dicta, ut Isidorus dicit, quod audaciam importat, a in aggrediendo hostes, de qui Scriptura sacra sæpius mentionem facit : unde et de una tribu Israelitici populi scribitur in Paralipom., quod egrediebantur ad pugnam in acie provocantes contra hostes. Aliud etiam nomen est, quod cuneus appellatur quasi coitus, quod est in unum collecta multitudo ad pugnandum, et maxime necessarius in bellando, de quo in Deuter. dicitur, quod unusquisque suos cuneos præparabat ad bellum, a quo forte conostabulus vocabulum trahit apud modernos usitatum, quasi caput cunei stabilis, hoc est constantis et fortis. Est et aliud nomen novum apud Tuscos de prima cohorte, et quasi ejusdem Romanæ cohortis similitudinem gerens, qua censu, genere, litteris, forma virtute pollentes milites innitebantur, ut dicit Vegetius, cui tribunus præerat armorum scientia, virtute corporis, ac morum honestate præcipuus, quam trapellum dicunt, ad performandum acies hostium appellata : hoc enim verbum trapellationis importat. Sed et de officialibus castrorum multa tradit Vegetius in I lib., sed hæc quæ dicta sunt sub compendio, ad præsens sufficiant, quantum pertinet ad politiæ tractatum in hoc quarto libro.

Restat ulterius de principatu œconomico, hoc est de regimine domus, quod est patris familias, qui quidem materiam habet omnino distinctam ab aliis principatibus. Et ideo congruum videtur hoc per se opus componere, distinguendo per libros sive tractatus,

et sua capitula, prout natura facti requirit, qua in re Philosophus eundem modum tenet. Et ultimum de virtutibus quæ requiruntur ad partes regiminis in quocumque genere sive sint subditi, sive rectores, sive principes, sive subjecti fideles; quia sic requirit ordo doctrinæ in arte vivendi, et non simul ac mixtim tractare de ipsis ut quidam fecerunt, quia hoc est impedire intellectum discentis, et est contra normam dicentis

---

## OPUSCULUM XII.

DE <sup>(1)</sup> REGIMINE JUDAEORUM AD DUCISSAM  
BRABANTIAE (a)

(EDIT. ROM. XXV).

Excellentiae (2) vestrae recepi litteras, ex quibus et piam sollicitudinem circa regimen subditorum vestrorum, et devotam dilectionem quam habetis ad Fratres nostri Ordinis plenarie intellexi, Deo gratias agens, qui vestro cordi tantarum virtutum semina inspiravit. Quod tamen in eisdem a me requirebatis litteris, ut vobis super quibusdam articulis responderem, utique mihi difficile fuit: tum propter occupationes meas, quas requirit officium (3) lectionis; tum quia mihi placeret ut super his requireretis aliorum consilium magis in istis rebus peritorum. Verum, quia indecens reputavi ut vestrae sollicitudini negligens coadjutor inveniar, aut dilectioni ingratus existam; super propositis articulis vobis praesentibus (4) respondere curavi absque praejudicio sententiae melioris.

Primo ergo vestra requirebat excellentia, si liceat vobis aliquo, et quo, exactionem facere in Judaeos.

Ad quam quaestionem sic absolute propositam responderi potest, quia quamvis (5), ut jura dicunt, Judaei merito culpae suae sint vel essent perpetuae servituti addicti, et sic eorum res terrarum domini possint accipere tamquam suas. Hoc tamen servato moderamine, ut necessaria vitae subsidia eis nullatenus subtrahuntur; quia tandem oportet nos honeste ambulare etiam ad eos qui foris sunt, ne nomen Domini blasphemetur, et Aposto-

(1) Al. : « de regimine subditorum ».

(a) Ducissa illa fuit, ut arbitror, Alix Burgundiae, Henrici III, Brabantiae ducis, uxor, quae cum eodem Henrico conventum Lovaniensem ordinis FF. Praedicatorum condidit, annoque 1273 migravit ad Dominum.

(2) Cod Viet. : « Illustri dominae, etc., frater Thomas de Aquino ordinis Fratum Praedicatorum, salutem, etc. »

(3) Parm. : « operatio ».

(4) Parm. : « ad praesens ».

(5) Parm. : « licet ».



lus (1) fideles admonet suo exemplo, ut sine offensione sint (2) Judaeis, ac Gentibus, et Ecclesiae Dei; hoc servandum videtur, ut sicut jura determinant, ab eis coacta servitia non exigantur, quae ipsi praeterito tempore facere non consueverunt : quia ea quae sunt insolita, magis solent animos hominum perturbare. Secundum igitur hujus moderationis sententiam potestis secundum consuetudinem praedecessorum vestrorum exactionem in Judaeos facere, si tamen aliud non obsistat.

Videtur autem quantum conjicere potui (3), ex his quae subsequenter (4) inquiritis, in hoc magis dubitationem vestram versari (5), quod Judaei terrae vestrae nihil videntur habere nisi quae (6) acquisierunt per usurariam pravitatem : unde consequenter quaeritis, si liceat aliquid ab eis exigere, cum restituenda sint sic exorta.

Super hoc ergo sic respondendum videtur, quod cum ea quae Judaei per usuras ab aliis extorserunt (7) non possint licite retinere, consequens est ut si etiam vos haec acceperitis ab eis, non possetis licite retinere, nisi forsant essent talia quae a vobis vel antecessoribus vestris hactenus extorsissent. Si qua vero habent quae extorserunt ab aliis, haec ab eis exacta illis debetis restituere quibus Judaei restituere tenebantur : unde si inveniuntur certae personae a quibus extorserunt usuras, debet eis restitui; alioquin debet in pios usus secundum consilium diocesani Episcopi et aliorum proborum, vel etiam in communem utilitatem terrae, si necessitas immineat, vel exposcat communis utilitas, erogari. Nec esset illicitum, si a Judaeis exigeretis talia de novo servata consuetudine praedecessorum vestrorum, hac intentione ut in praedictos usus expenderebantur.

Secundo vero requirebatis, si peccaverit Judaeus, utrum

(1) Parm. : « ut ».

(2) Parm. : « simus ».

(3) Parm. : « potui, circa hoc dubitatio vestra augeri. »

(4) Parm. : « consequenter ».

(5) Parm. non habet : « in hoc magis dubitationem vestram versari. »

(6) Parm. : « quod ».

(7) Sic Cod S.G. — Parm. non habet : « extorserunt » sed in notula dicit : supple « extorserunt. »

sit poena pecuniaria puniendus, cum nihil habet prater usuras.

Respondendum videtur secundum praedicta, quod expedit unum pecuniaria poena puniri, ne ex sua iniquitate commodum reportet. Videtur etiam mihi quod esset majori poena puniendus Judaeus, vel quicumque usurarius, quam aliquis alius in simili (1) casu, quanto pecunia quae auferitur ei, minus ad eum noscitur pertinere. Potest etiam pecuniariae alia poena superaddi, ne hoc solum ad poenam sufficere videatur quod pecuniam aliis debitam desinit possidere. Pecunia autem poenae nomine ab usurariis ablata retineri non potest sed in usus praedictos debet expendi, si nihil habeant aliud quam usuras.

Si vero dicatur, quod ex hoc principes terrarum damnicantur; hoc damnum sibi imputent, utpote ex negligentia eorum proveniens. Melius enim esset ut Judaeos laborare compellerent ad proprium victum lucrandum, sicut in partibus Italiae faciunt, quam quod otiosi viventes solis usuris ditentur, et sic eorum domini suis redditibus defraudentur redditibus et per suam culpam principes defraudarentur redditibus propriis, si permitterent suos subditos ex solo latrocinio vel furto lucrari. Tenerentur enim ad restitutionem ejus quodcumque ab eis exigent.

Tertio quaerebatur, si ultro offerant pecuniam, vel aliud exenium, an recipere liceat.

Ad quod respondendum videtur quod licet recipere; sed expedit quod sic accepta (2) pecunia reddatur his quibus debetur, vel aliter, ut supra dictum est, expendatur, si nihil aliud habeant quam usuras.

Quarto quaeritur, si plus accipitur a Judaeo quam ab eo Christiani requirant, quid sit de residuo faciendum.

Ad quod patet responsio ex jam dictis. Quod enim Christiani (3) a Judaeo quod est amplius, non requirunt (4), duobus modis potest contingere vel quia forte Judaeus aliquid habeat propter usurarium lucrum, et in tali casu licet

(1) Parm. omittit: in simili casu.

(2) Parm.: « sic acceptum ».

(3) Parm.: « minus ».

(4) Parm.: « potest esse propter duo. »

vobis illud retinere servato moderamine supradicto : et idem videtur dicendum, si illi extorserint usuras eis qui postea bona voluntate donaverunt, cum tamen Judaei prompte se offerrent ad restituendum usuras. Vel potest contingere quod illi a quibus acceperunt, sunt sublati de medio vel p<sup>er</sup> mortem, vel in terris aliis morantes; et tunc ipsi debent restituere. Si tamen non apparent certae personae quibus restituere teneantur, procedendum (1) videtur secundum modum praedictum.

Quod autem de Judaeis dictum est, intelligendum est de (2) Cahorsinis (a) vel quibuscumque aliis insistentibus usurariae pravitati.

Quinto quaerebatis de balivis et officialibus vestris; si liceat eis officia vendere, vel mutuo ab eis recipere aliquid certum, donec tantum recipiant ex officiis sibi deputatis (3).

Ad quod dicendum videtur quod quaestio ista duas difficultates retinere (4) videtur: quarum prima est de officiorum venditione. Circa quam considerandum mihi (5) videtur quod Apostolus dicit quod multa quae non expediunt. Cum autem balivis et officialibus vestris nihil committatis nisi temporalis officium potestatis, non video quare hujusmodi officia non liceat vobis vendere, dummodo talibus vendatis de quibus possit praesumi quod sint utiles ad talia officia, quod recuperari non possit sine gravamine vestrorum subditorum. Sed tamen talis venditio omnino (6) expediens non videtur. Primo quidem, quia contingit frequenter quod illi qui essent magis idonei ad

(1) Parm.: « est ut supra ».

(2) Parm.: « Cavorsinis ».

(a) Cahortini iidem qui Caorsini, Caorcini, Cavorsini et Cahoursini vocantur, sive a civitate sive a pago Cadurcensi in Gallia, sive a Caorsa urbe Pedemontii quondam celebriori quam nunc est, sic appellati, de quibus statuta Synod. Eccl. Carnot. anno 1368: « Prohibemus ne quis in domibus, vel in locis et terris ecclesiarum Lombardos, vel alios advenos, qui vulgariter Cahouraini dicuntur, manifestos usurarios recipere praesumant. Porro mercatores Italici sub hoc nomine propter foederationem usurariam erant famosi. »

(3) Parm. omittit: « subit deputatis ».

(4) Parm.: « habere ».

(5) Parm. omittit: « mihi ».

(6) Parm. omittit: « omnino ».

hujusmodi officia exercenda, sunt pauperes, ut emere non possint; et si etiam sunt divites, illi qui meliores sunt, talia officia non ambiunt, nec inhiant ad lucra ex officio acquirenda. Sequitur igitur quod ut plurimum illi officia in terra vestra suscipiant qui sunt pejores, ambitiosi, et pecuniae amatores; quos etiam probabile est subditos vestros opprimere, et vestra etiam commoda non ita (1) fideliter procurare. Unde magis videtur expediens ut bonos homines et idoneos ad suscipiendum vestra officia eligatis, quos etiam invitos, si necesse fuerit, compellatis: quia per eorum bonitatem et industriam magis (2) accrescet vobis et subditis vestris, quam de praedicta officiorum venditione acquirere valeatis: et hoc consilium dedit Moysi ejus cognatus. *Provide, inquit Exod. XVIII, 23, de omni plebe viros sapientes, et timentes Deum, in quibus sit veritas* (3), *et qui oderint avaritiam; et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquegenarios, et decanos, qui judicent populum omni tempore.*

Secunda vero dubitatio circa hunc articulum esse potest de mutuo. Circa quod dicendum videtur quod si hoc pacto mutuum dant ut officium accipiant, absque dubio pactum est usurarium, quia pro mutuo accipiunt officii potestatem: unde in hoc datis eis occasionem peccandi, et ipsi etiam tunc tenentur resignare officio taliter acquisito. Si tamen gratis officia dederitis et post ab eis mutuum acceperitis quod de suo officio possint recipere; hoc absque omni peccato fieri potest.

Sexto quaerebatis, si liceat vobis exactiones facere in vestros subditos Christianos. In quo considerare debetis quod principes terrarum sunt a Deo instituti non quidem ut propria lucra quaerant, sed ut communem populi utilitatem procurent. In reprehensione enim quorundam principum dicitur in Ezech. XXII, 27: *Principes ejus in medio ejus quasi lupi rapientes* (4) *praedam, positi ad effundendum sanguinem, et ad perdendas* (5) *animas, et*

(1) Parm. : « sic ».

(2) Parm. : « majora accrescent ».

(3) Al. : « caritas ».

(4) Parm. : « rapaces ».

(5) Parm. : « quaerendas ».

*avaritiae lucra sectanda* (1) : et alibi dicitur per quemdam Prophetam Ezech. 34, 2 : *Vae pastoribus Israel qui pascebant semetipsos. Nonne greges pascuntur a pastoribus? Lac comedebatis, et lanis cooperiebamini; quod crassum erat occidebatis; gregem autem meum non pascebatis.* Unde constituti sunt redditus terrarum principibus, ut ex illis viventes a spoliatione subditorum abstineant. Unde in eodem *Propheta*, cap. XLV, 8, Domino mandante dicitur quod *principi erit possessio in Israel, et non depopulabuntur ultra principes populum meum.*

Contingit tamen aliquando quod principes non habent sufficientes redditus ad custodiam terrae, et ad ea (2) quae imminent rationabiliter principibus expendenda (3). Et in tali casu justum est ut subditi exhibeant unde possit communis eorum utilitas procurari. Et inde est quod in aliquibus terris ex antiqua consuetudine domini suis subditis tallias (4) certas imponunt, quae si non sunt immoderatae, absque peccato exigi possunt : quia secundum Apostolum, *nullus militat stipendiis suis.* Unde princeps, qui militat utilitati communi, potest de communibus vivere et communia negotia procurare vel per redditus deputatos, vel si hujusmodi desint, aut sufficientes non fuerint, per ea quae a singulis colliguntur. Et similis ratio esse videtur, si aliquis casus emergat de novo, in quo oportet plura expendere pro utilitate communi, vel pro honesto statu principis conservando, ad quae non sufficiunt redditus proprii, vel exactiones consuetae; puta si hostes terram invadant, vel aliquis similis casus emergat. Tunc enim et praeter solitas exactiones possent licite terrarum principes a suis subditis aliqua exigere pro utilitate communi. Si vero velint exigere ultra id quod est institutum, pro sola libidine habendi, aut propter inordinatas et immoderatas expensas; hoc eis omnino non licet. Unde Joannes Baptista militibus ad se venientibus dixit Luc III, 14 : *Neminem concutiat; nec calumniam faciat; et contenti estote stipendiis*

(1) Parm.<sup>2</sup>: « sequenda ».

(2) Parm.<sup>1</sup>: « alia ».

(3) Parm. : « expetenda » et in nota : « quid exequenda, cu randa. »

(4) Parm. : « certas collectas ».



*vestris*. Sunt enim quasi stipendia principum eorum redditus; quibus debent esse contenti, ut ultra non exigant, nisi secundum rationem praedictam, et si utilitas est communis.

Septimo quaerebatis, si officiales vestri absque juris ordine aliquid a subditis extorserint quod ad manus vestras devenerit, vel non forte, quid circa hoc facere debeatis.

Super quo plana est responsio : quia si ad manus vestras devenerint, debetis restituere vel certis personis, si potestis, vel in pios usus expendere, sive pro utilitate communi, si personas certas non potestis invenire. Si autem ad manus vestras non devenerint, debetis compellere officiales vestros ad consimilem (1) restitutionem, etiam si non fuerint notae vobis aliquae certae personae a quibus exegerint, ne a sua injustitia lucrum (2) reportent : quinimmo sunt a vobis super hoc gravius puniendi, ut ceteri a similibus abstineant in futurum : quia, sicut Salomon dicit Proverb. XIX, 25, *pestilente flagellato stultus sapientior erit* (3).

Ultimo quaeritis, si bonum est ut in provincia vestrae Judaei signum distinctivum a Christianis deportare cogantur.

Ad quod plana est responsio, et secundum statutum Concilii generalis, Judaei utriusque sexus in omni Christianorum provincia et in omni tempore aliquo habitu ab aliis populis debent distingui. Hoc eis etiam in lege eorum mandatur, ut scilicet faciant (4) fimbrias per sibi angulos palliorum, per quas (5) ab aliis discernantur.

Haec sunt, illustris et religiosa Domina, quae vestris quaestionibus ad praesens respondenda occurrunt : in quibus vobis non sic meam sententiam ingero, quin magis suadeam peritiorum sententiam magis (6) esse tenendam. Valeat Dominatio vestra per tempora longiora.

(1) Parm. : « consimiles ».

(2) Parm. : « commodum ».

(3) Parm. : « fit ».

(4) Parm. : « faciat fimbrias per quatuor angulos ».

(5) Parm. : « per quos ».

(6) Parm. omittit : « magis ».

# INDEX RERUM

	Pag.
INTRODUCTION.....	1
OPUSCULA	
I. De occultis operationibus naturæ ad quemdam militem seu de impressione corporum cœlestium.....	1
II. De principiis naturæ.....	8
III. De mixtione elementorum.....	21
IV. De aeternitate mundi contra murmurantes..	22
V. De motu cordis.....	28
VI. De unitate intellectus contra Averroistas....	33
VII. De substantiis separatis seu de Angelorum natura ad fratrem Reginaldum socium carissimum.....	70
Cap. I. De opinionibus antiquorum philosophorum..	70
II. Opinio Aristotelis et Avicennae de numero substantiarum separatarum.....	74
III. In quo conveniat et differat opinio Platonis et Aristotelis.....	79
IV. De errore Avicbron circa immaterialem angelorum.....	82
V. De reprobatione erroris.....	88
VI. De solutione ratione Aviceloron.....	92
VII. De errore ponentium angelos non creatos et ejus improbatione.....	98
VIII. De errore ponentium angelos creatores et eorum improbatione.....	104
IX. De opinione Platonis de ideis, et ejus improbatione.....	108
X. De errore ponentium omnes substantias spirituales aequales et ejus improbatione.....	110
XI. De errore dicentium Deum et angelos non habere singularium cognitionem.....	113
XII. Quomodo ostenditur Deum habere omnem cognitionem.....	115

Cap.	Pag.
XIII. Quomodo ostenditur Dei providentiam se extendere ad omnia.....	120
XIV. Solutio rationum praedictarum.....	122
XV. Error Manichaeorum circa praedicta et ejus improbatio.....	125
XVI. Quid secundum fidem catholicam sit tenendum de origine angelorum.....	128
XVII. Quid tenendum sit de conditione Angelorum..	133
XVIII. Quid tenendum sit de distinctione Angelorum.	137
<b>VIII. De Ente et Essentia.....</b>	<b>145</b>
Proemium.....	145
I. Quid nomine Entis et Essentiae veniat, patefacit; nomina varia recenset et explicat quae essentiam significant.....	145
II. Ostendit essentiam substantiarum proprie dici; accidentium vero secundum quid. Simplicium substantiarum essentiae nobiliores sunt essentiis substantiarum compositarum. Essentia substantiae compositae non est neque materia, nec relatio inter eas, nec denique quidpiam composito superadditum, sed ipsum compositum.....	146
III. Enodatur quo pacto essentiae generis speciei, individuorum, tam absolute quam conceptae, nominibus primae impositionis discriminentur; qua ratione genus, species, differentia, definitio differant; quomodo demum essentia speciei individuis comparentur.....	148
IV. Aperit quo pacto essentiae compositorum sint genus, species, differentia, vel unde in iisdem sumatur generis et differentiae intentio.....	152
V. Essentia simplicium substantiarum haudquam est composita ex materia et forma sed est forma tantum. Confertur cum essentia compositarum. Ostendit substantias simplices esse compositas ex <i>essentia</i> et <i>esse</i> . Intelligentiae sunt effective a Deo et omnes concretae ex actu et reali potentia.....	155
VI. Quaenam sit Dei essentia et quaenam in substantiis separatis: undenam in eis intentio generis et differentiae desumatur et, quo pacto multiplicentur, inquiritur.....	159

Cap.	Pag.
VII. Accidentia habent, essentiam incompletam ; varia distinguuntur accidentia, et explica- tur undenam in ipsis sumatur generis et differentiae intentio.....	161

## IX. Expositio super Boëtium de hebdomadibus... 165

Prologus.....	165
I. ....	166
II. ....	170
III. ....	178
IV. ....	183
V. ....	187

## X. De Causis... 193

*LIBER UNICUS. De primis causis rerum in triplici ordine constitutis, earumque ad invicem distinctione et dependentia.*

I. Quamdam propositionem praemittit loco principii ad totum tractatum.....	193
II. Superiora entia in triplici gradu, nempe ante aeternitatem, cum aeternitate et post aeternitatem esse docet.....	200
III. Quomodo anima in sua operatione caelestia participet, declaratur.....	205
IV. Quo pacto entia medii gradus, scilicet intelligentiae, distinguuntur.....	212
V. Distinctionem tertii gradus entis, nempe animarum, ex distinctione superioris prosequitur.....	220
VI. De prima rerum causa, quod sit inerrabiles, et quamobrem, aperitur.....	225
VII. Quomodo intelligentia id quod supra se, et id quod infra se est, cognoscat.....	230
VIII. Quomodo intelligentia id quod supra se, ei id quod infra se est cognoscat.....	236
IX. Quod ex causa prima habe intelligentia virtutem regendi res et continendi.....	239
X. Quod intelligentia cognoscit alia a se per formas intelligibiles quas apud se habet....	247
XI. Intelligentia ad res sempiternas intelligendas, quomodo se habeat, describetur.....	252
XII. Qualiter intelligentiae, quae nimirum res sempiternae sunt, mutuo se intelligant.....	256

Cap.	Pag
XIII. Quomodo intelligentia seipsam et quae in ea sunt cognoscere valeat.....	259
XIV. Quo pacto anima ressensibiles et intelligibiles in reipsa contineat.....	261
XV. Qualiter anima se habeat ad cognitionem sui ipsius.....	264
XVI. ....	267
XVII. Quae ex multis infinitis virtutibus illa magis ad infinitatem accedat quae unitati est propinquior.....	271
XVIII. Quod omnia dependent, secundum naturam suam vel substantiam, a primo.....	273
XIX. Quod diversimodo res appropinquant primo secundum participationem naturalis perfectionis.....	276
XX. Universalis regiminis causae primae modus expenditur ejusque a ceteris differentia....	279
XXI. Sufficientia divini regiminis ex abundantia bonitatis ipsius evincitur.....	282
XXII. Iterum sufficienter divini regiminis ab excellentia ipsius commentatur.....	284
XXIII. Tangitur regimen causae secundae, scilicet intelligentiae.....	287
XXIV. Divinum regimen a diversis diversimodo participari, generali in primis ratione ostenditur.....	289
XXV. Omne aut hypostaton, seu per se stans, esse ingenerabile, concluditur.....	293
XXVI. Omne authypostaton aut per se stans, esse incorruptibile arguitur.....	296
XXVII. Agit de conditione substantiae corruptibilis..	298
XXVIII. ....	299
XXIX. Omnem substantiam simplicem esse aut hypostaton.....	301
XXX. Substantiae quae tempore mansurantur, quomodo ad invicem se habeant.....	302
XXXI. Manifestatur conditio eorum substantiarum, quarum actio est in tempore, et substantia in aeternitate. ....	307
XXXII. Substantiae mediae. partim sub tempore, partim sub aeternitate cadentis, aliam conditionem exponit.....	309



Cap.	Pag.
<b>XI. De regno ad regem Cypri .....</b>	<b>312</b>
<b>Liber I.....</b>	<b>312</b>
Argumentum operis.....	312
I. Quod necesse est homines simul viventes ab aliquo diligenter regi.....	312
II. Quod utilius est multitudinem hominum simul viventium regi per unum quam per plures...	316
III. Quod, sicut dominium unius optimum est, quando est justum, ita oppositum ejus est pessimum, probaturque multis rationibus et argumentis.....	317
IV. Quomodo variatum est dominium apud Romanos, et quod interdum apud eos magis aucta est respublica ex dominio plurium.....	320
V. Quod in dominis plurium magis sæpe contingit dominium tyrannicum, quam ex dominio unius; et ideo regimen unius melius est....	321
VI. Conclusio, quod regimen unius simpliciter sit optimum ostendit qualiter multitudo se debet habere circa ipsum, quia auferenda est ei occasio ne tyranniset, et quod etiam in hoc est tolerandus propter majus malum vitandum.....	322
VII. Hic quærit S. Doctor, quid præcipue movere debeat regem, utrum honor vel gloria, et ponit opiniones circa hoc quid sit tenendum.	326
VIII. Hic declarat S. Doctor qualis est verus finis regis, qui movere ipsum debet ad bene regendum.....	328
IX. Hic declarat S. Doctor quod præmium regum et principum tenet supremum gradum in beatitudine cœlesti. et hoc multis rationibus ostenditur et exemplis.....	331
X. Quod rex et princeps studere ad bonum regimen propter bonum sui ipsius et utile quod inde sequitur cujus contrarium sequitur regimen tyrannicum.....	333
XI. Quod bona etiam mundialia, ut sint divitiæ, potestas, honor et fama magis proveniunt regibus quam tyrannis, et de malis quæ incurrunt tyranni etiam in hac vita.....	337

Cap.	Pag.
XII. Proccedit ad ostendendum regis officium, esse secundum viam naturæ ostendit regem cui in regno, sicut anima est in corpore, et sicut Deus est in mundo.....	338
XIII. Assumit ex hac similitudine modum regiminis ut sicut Deus unamquamque res distinguit quodam ordine, et propria operatione, et loco ita rex subditos suos in regno, et eodem modo de anima.....	339
XIV. Quod modus gubernandi competat regi, quia secundum modum gubernationis divinæ qui quidem modus gubernandi a gubernatione navis sumpsit initium, ubi et ponitur comparatio sacerdotalis dominii et regalis.....	341
XV. Quod sicut ultimum finem consequendum requiritur ut rex subditos suos ad vivendum secundum virtutem disponat, ita ad fines medios. Et ponuntur hic quæ sunt illa quæ ordinant ad bene vivendum, et quæ impediunt, et quod remedium rex apponere debet circa dicta impedimenta.....	344
<b>Liber II. ....</b>	<b>346</b>
I. Qualiter ad regem pertinet instituere civitatem vel castra ad gloriam consequendam et quod eligere debet ad hoc loca temperata, et quæ ex hoc commoda regno consequentur, et quæ incommoda de contrario.....	346
II. Qualiter eligere debent reges et principes regiones ad civitates vel castra instituenda, in quibus aer sit salubris, et ostendit in quotalis aer cognoscitur, et quibus signis.....	348
III. Qualiter necesse est talem civitatem construendam a rege habere copiam rerum victualium quia sine eis civitas esse perfecta non potest et distinguit duplicem modum istius copiae, primum tamen magis commendat.....	350
IV. Quod regio quam rex eligit ad civitates et castra instituenda debet habere amœnitates in quibus cives sunt arcendi, ut moderate eis utantur, quia sæpius sunt causa dissolutionis, unde regnum dissipatur.....	352
V. Quod necessarium est regi et cuicumque do-	

Cep.	Pag.
mino abundare divitiis temporalibus, quæ naturales vocantur, et ponitur causa.....	353
VI. Quod expedit regi habere alias divitias naturales, ut sunt armenta et greges sine quibus domini bene regere terram non possunt....	355
VII. Quod oportet regem abundare divitiis artificialibus, ut est aurum et argentum, et numisma ex eis conflatum.....	357
VIII. Qualiter ad regimen regni et cujuscunque dominii, necessarii sunt ministri ubi incidenter distinguitur de duplici dominio, politico et despotico; ostendens multis rationibus quod politicum oportet esse suave.....	360
IX. De principatu despotico, quis est, et qualiter ad regalem reducitur, ubi incidenter comparat politicum ad despoticum secundum diversas regiones et tempora.....	362
X. Habita distinctione dominii, hic distinguitur de ministris, secundum differentiam dominorum, et quædam genera ministrorum ostendit omnibus dominis communia. Postea probat servitutem in quibusdam esse naturalem.	364
XI. Quod necessarium est regi in cuilibet domino in sua jurisdictione munitiones habere fortissimas, et rationes quare ibi multæ ponuntur.....	366
XII. Quod ad bonum regimen regni, sine cujuscunque dominii, pertinet stratas sive quascunque vias in regione vel provincia habere securas et liberas.....	368
XIII. Qualiter in quolibet regno et quocunque dominio necessarium est numisma proprium, et quot bona ex hoc sequuntur, et quæ incommodo si non habeatur.....	369
XIV. Qualiter ad bonum regimen regni, et cujuscunque dominii sive politiæ, pondera et mensuræ sunt necessariae, exemplis et rationibus persuadetur.....	372
XV. Hic S. Doctor declarat quod oportet regem et quemlibet dominum ad conservationem sui status adhibere sollicitudinem, ut de ærario publico provideatur pauperibus, et hoc exemplis et rationibus probat.....	373

Cap.	Pag.
XVI. Hic S. Doctor declarat quod oportet regem et quemcumque dominantem, ad cultum divinum intendere et quis fructus ex hoc sequatur.....	376
<b>Liber III. ....</b>	<b>379</b>
I. In hoc primo capitulo consideratur et probatur omne dominium esse a Deo, considerata natura entis.....	379
II. Hoc idem probat ex consideratione motus cu- juslibet naturæ creatæ.....	380
III. Hic S. Doctor hoc idem probat per considera- tionem finis.....	382
IV. Hic S. Doctor declarat qualiter dominium roma- num fuit a Deo provisum propter zelum pa- triæ.....	384
V. Qualiter Romani meruerunt dominium propter leges sanctissimas quas tradiderunt.....	387
VI. Quomodo concessum est eis dominium a Deo propter ipsorum civilem benevolentiam.....	389
VII. Hic S. Doctor declarat qualiter Deus permittit aliquod dominium ad punitionem malorum, et quod tale dominium est quasi instrumen- tum divinæ justitiæ contra peccatores.....	391
VIII. Hic S. Doctor declarat quod interdum tale domi- nium cedit in malum dominantium, quia propter ipsorum ingratitudinem in superbiam elati graviter deprimuntur.....	394
IX. Hic S. Doctor declarat quod homo naturaliter dominatur animalibus sylvestribus et aliis rebus irrationabilibus, et quomodo : quod probatur multis rationibus.....	396
X. Hic S. Doctor declarat de dominio hominis se- cundum gradum et dignitatem, et primo de dominio Papæ qualiter præfertur omni do- mino.....	399
XI. Hic S. Doctor declarat de dominio regali, in quo consistit et in quo differt a politico et quo modo distinguitur diversimodo secun- dum diversas rationes.....	402
XII. Hic S. Doctor declarat de dominio imperiali, unde istud nomen habuit originem, et de quibusdam aliis nominibus, ubi incidenter	

Cap.		Pag.
	distinguuntur monarchia et quantum duraverunt.....	406
XIII.	Hic S. Doctor declarat de monarchia Christi, quomodo in tribus excellit, et Octaviano Augusto, quomodo gessit vices Christi.....	408
XIV.	Movetur quæstio de monarchia Christi quo tempore incæpit et quo modo latuit, et quare, et duplex assignatur causa suæ occultationis, et primo ponitur una.....	410
XV.	Secunda causa assignatur quare Dominus assumpsit vitam abjectam et occultam, licet esset verus Dominus mundi et exponuntur verba Isaïæ prophetæ de Christo.....,.....	412
XVI.	Hic S. Doctor declarat quod isto modo aucta fuit respublica per exempla antiquorum Romanorum, et postea subdit de Constantino..	414
XVII.	Qualiter imperatores constantinopolitani sequentes a Constantino fuerunt obedientes et reverentes Ecclesiæ romanæ, et hoc ostendit per quatuor Concilia, quibus dicti principes se subjecerunt.....	416
XVIII.	De duobus Conciliis sequentibus post alia quatuor celebratis tempore Justiniani et Constantini Junioris et quæ fuit ratio quare imperium translatum fuit a Græcis ad Germanos.	418
XIX.	Qualiter diversificatus est modus imperii a Carolo Magno usque ad Ottonem III, et unde plenitudo potestatis summo Pontifici convenit.....	420
XX.	Comparatio regalis dominii inter imperiale et politicum qualiter convenit cum utrisque...	422
XXI.	De dominio principum, qui subsunt imperatoribus et regibus, et de diversis nominibus eorum quid importent.....	424
XXII.	De quibusdam nominibus dignitatum singularibus in quibusdam regionibus; et quale sit omnium istorum regimen.....	426
<b>Liber IV.</b> .....		<b>429</b>
I.	De differentia inter principatum regni et principatum politicum, quem dividit in duos.....	429
II.	Hic ostendit necessitatem constituendi civi-	



Cap.	Pag.
tatem propter communitatem necessariam humanæ vitæ circa quam præcipue consistit principatus politicus.....	432
III. Hic declarat hoc idem {ex parte animæ sive ex parte intellectus, sive voluntatis scilicet constitutionem civitatis esse necessariam...	434
IV. De communitate civitatis, in quo consistit, ubi Aristoteles refert opinionem Socratis et Pla- tonis, quam hic auctor declarat.....	436
V. De opinione Socratis et Platonis circa mulieres quomodo sint exponendæ rebus bellicis.....	439
VI. Assumit alteram partem quod non est conve- niens mulieres exponi debere bellicis rebus et respondet ad argumenta in contrarium facta.....	442
VII. Refert aliam opinionem dictorum philosopho- rum, quantum ad principatum, quem vole- bant esse perpetuum, circa quam disputat ad utramque partem.....	444
VIII. Hic declarat melius esse in politia non perpe- tuare rectores; et respondet ad partem oppo- sitam, ubi etiam dicit nullum in Lombar- diam habere dominium, nisi per viam tyran- nicam, duce Venetiarum excepto.....	446
IX. Hic disputat de communitate bonorum quantum ad possessiones, quam quidem philosophus nomine Pheleas dicit debere adæquari in omnibus, et quod est falsum quod Lycurgus philosophus sensit.....	448
X. Agitur rursus de politia Platonis et Socratis, quantum ad genera hominum qui requirun- tur in ea quæ sunt quinque, ubi multum dis- putatur de numero bellatorum.....	450
XI. Hic declarat de politia Hippodomi philosophi, qui reprehenditur quantum ad genera homi- num qui ponit solum tria, et quantum ad numerus populi.....	453
XII. Refert etiam opinionem ejusdem, quantum ad possessiones, quam in tres partes dividit, in quo salvatur sua positio.....	454
XIII. Ponit opinionem ejusdem circa judices et asses- sores politiæ, ubi divisionem facit multipli-	

Cap.		Pag.
	cem et notabilem, circa et quæ sunt agenda per iudices.....	456
XIV.	De politia Lacedæmoniorum quam reprehendit circa regimen servorum et mulierum, et circa bellatores.....	458
XV.	Reprehendit etiam politiam quantum ad leges filiorum et iudicum, movens quæstionem, utrum pauperes sunt eligendi ad regimen politicum..	461
XVI.	Redit adhuc super politiam Lacedæmoniorum quantum ad ipsorum regem reprobandum mo- dum quem tenebant circa ipsum ostendens inconvenientia quæ sequebantur ex hoc....	462
XVII.	Ex eadem causa ponit quædam in dicta poli- tia Lacedæmonie reprehensibilia, quæ erant materia dissensionis in populo.....	464
XVIII.	Hic declarat politia cretensi, et differentia ejus ad Lacedæmonie reprehensibilia, quæ erant materia dissensionis in populo.....	465
XIX.	Hic declarat de politica Calcedoniorum quali- ter famosa fuerit, et in quo conveniebant Lacedæmonii et Cretenses cum ipsis et in quo differebant.....	468
XX.	Quomodo Aristoteles tradit in politia Calcedo- niorum documentum de electione principis utrum dives vel pauper sit eligendus et qua- liter pauper virtuosus sustentari debeat, et utrum uni principii competant plura domi- nia.....	470
XXI.	De politia Pythagoræ, quam didicit a prædic- tis philosophis Minoe et Lycurgo et quomodo totus suus conatus ad hoc fuit assuefacere scilicet homines ad virtutes .....	472
XXII.	De documentis Pythagoricis sub figuris ænig- matibus traditis, et de duobus Pythagoricis fidelicissimis amicis.....	473
XXIII.	In quo consistat perfecta politia, ex qua acci- pitur felicitas politica, scilicet quando par- tes politæ sunt bene dispositæ et sibi ad in- vicem correspondent.....	474
XXIV.	Dividit politiam tripliciter, et unamquamque partem prosequitur, et primo qualiter in par-	

Cap.		Pag.
	tes distinguitur integrales secundum opinio- nes Socratis et Platonis.....	476
XXV.	Hic ostendit sufficientiam partium integralium politiae quas Hippodamus tradit et Romu- lus.....	478
XXVI.	Agit ulterius de aliis partibus politicae respectu regiminis, ubi verba exponuntur diversorum officialium.....	480
XXVII.	Hic declarat de partibus politicae quantum ad bellatores, quos distinguit secundum tripli- cem considerationem.....	483
XXVIII.	Hic declarat de nominibus ducum et de nu- mero cohortum et quid significat unumquod- que.....	485
<b>XII.</b>	<b>De regimine judaeorum ad ducissam Braban-</b> <b>tiae.....</b>	<b>488</b>

---

---

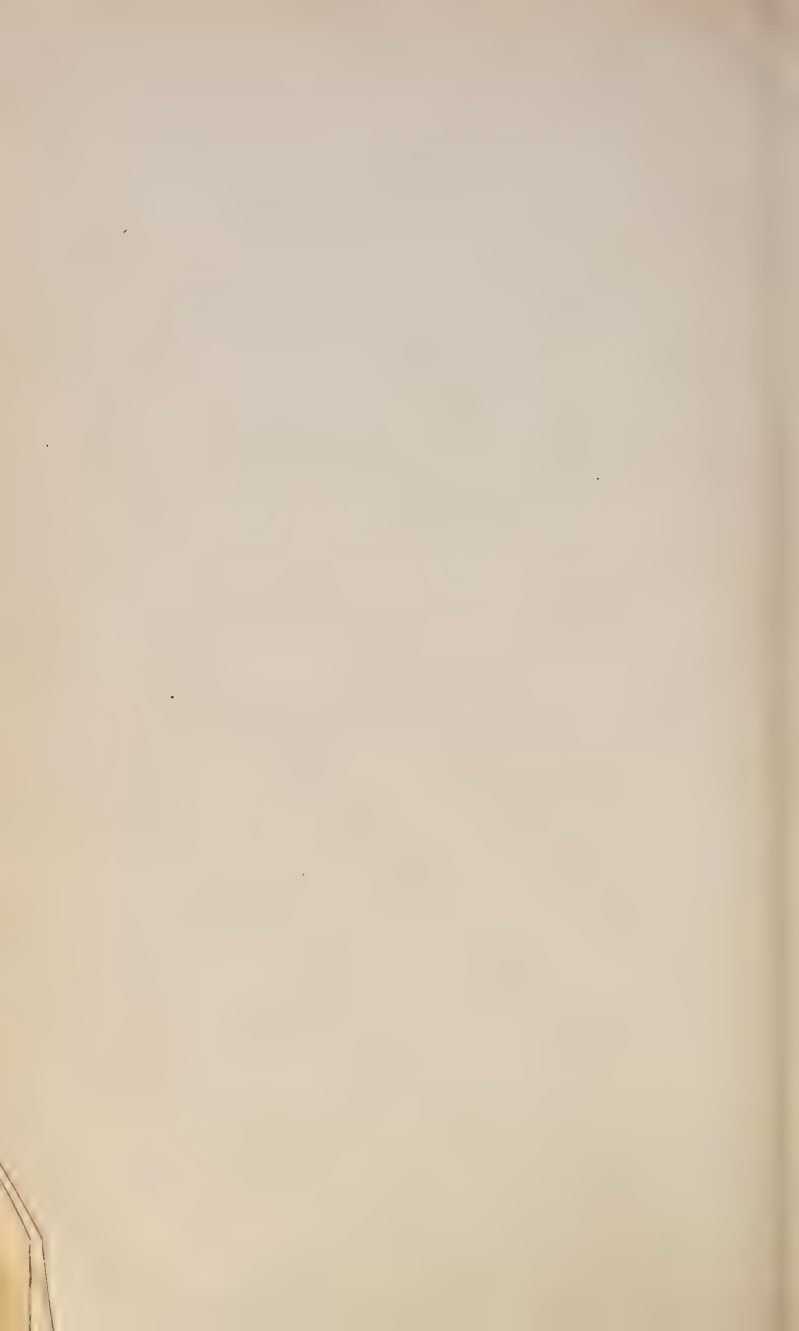
SOCIÉTÉ GÉNÉRALE D'IMPRIMERIE ET D'ÉDITION  
RUE CASSETTE, 17, PARIS. — S. — 1-27.

---















208,61

Aq 56

S. THOMAE AQUINATIS

27637

AUTHOR

Opuscula Omnia  
Vol. 1

TITLE

Opuscula Genuina Philosophica

(Mandennet, O. P.)

LOANED

BORROWER'S NAME

DEC 5

Newport

R. Shauls

Zehnder

Cullman

MGB

STOP

27637

JUN 10 1992 V.



